Henri Bergson

Memoria y vida

Textos escogidos por Gilles Deleuze

Filosofía
Alianza Editorial

Digitized by the Internet Archive
in 2023

https://archive.org/details/memoriayvidamemo0000henr

Memoria y vida

Textos escogidos por Gilles Deleuze

Humanidades

Henri Bergson

Memoria y vida

Textos escogidos por Gilles Deleuze

El libro de bolsillo
Filosofía
Alianza Editorial

TÍTULO ORIGINAL: *Bergson: Mémoire et vie*
TRADUCTOR: Mauro Armiño

Agradecemos a Editorial Sudamericana, S. A., de Buenos Aires, su autorización para reproducir algunos fragmentos de la obra de Bergson: *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* y a Espasa Calpe, S. A., de Madrid, su autorización para reproducir fragmentos de *La risa, La evolución creativa, La energía espiritual* y *Pensamiento y movimiento,* del mismo autor.

Primera edición en «El libro de bolsillo»: 1977
Primera reimpresión: 1987
Primera edición en «Área de conocimiento: Humanidades»: 2004

Diseño de cubierta: Alianza Editorial
Cubierta: Ángel Uriarte

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© 1957 Presses Universitaires de France
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1977, 1987, 2004
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 84-206-5672-0
Depósito legal: M. 14.790-2004
Impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Printed in Spain

Vida y obra de Henri Bergson

Henri-Louis Bergson nació el 18 de octubre de 1859 en París. Aunque su padre, un músico competente, procedía de una rica familia judía polaca y su madre era de origen judío británico, Bergson recibió una educación típicamente francesa y desarrolló toda su carrera profesional en Francia. Sus primeros estudios los cursó en el Lycée Condorcet, de París, donde mostró una gran aptitud, por igual, para las letras y para las ciencias. Según él mismo, unas y otras le atraían por igual, y cuando finalmente optó por las últimas, su profesor de matemáticas visitó a sus padres para protestar por la decisión. Su educación continuó en la École Normale Supérieur de París donde, de 1878 a 1881, le proporcionaron el tipo de cultura que le permitiría sentirse cómodo tanto entre los clásicos griegos y latinos como con la ciencia más avanzada de su tiempo.

Su carrera docente la inició como profesor de instituto, primero en Angers, de 1881 a 1883, después durante cinco años en Clermont-Ferrand. Tal como le escribió al filósofo pragmatista norteamericano William James, fue en este

último lugar donde le aconteció una especie de revelación que daría lugar a su personal filosofía: «hasta ese momento había estado totalmente imbuido por las teorías mecanicistas a las que había llegado tempranamente a través de la lectura de Herbert Spencer (...). Pero fue el análisis de la idea de tiempo, tal como se utiliza en la mecánica y en la física, lo que alteró completamente mis ideas. Me di cuenta, para mi sorpresa, que el tiempo científico no *perdura* (...) y que la ciencia positiva consiste esencialmente en la eliminación de esa duración. Éste fue el punto de partida de una serie de reflexiones que me llevaron, gradualmente, a rechazar prácticamente todo lo que hasta entonces había aceptado y a cambiar por completo mi punto de vista».

Producto de ese cambio fue su obra *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia,* de 1889, mediante la cual se doctoró. En esta obra se explica el concepto de duración o tiempo vivido en tanto que algo opuesto a la concepción espacial del tiempo utilizada por la ciencia y medido por el reloj. El ensayo es una defensa de la libertad humana frente al determinismo científico, un tema recurrente en la obra del filósofo. Bergson contrapone al tiempo de la física, que entiende el cambio como una suma de instantes inmóviles, a la dinamicidad del tiempo psíquico o duración. Una vez eliminados los equívocos que confundían duración con extensión, sucesión con simultaneidad y cualidad con cantidad, sostiene Bergson, las objeciones a la libertad humana en nombre del determinismo científico quedan privadas de fundamento.

Con la publicación del *Ensayo* Bergson vuelve a París, como profesor en el Lycée Henri IV. En 1881 contrae matrimonio con Louise Neuburger, prima de Marcel Proust. En 1886 publicó lo que para algunos es la más difícil y perfecta de sus obras *Materia y memoria: ensayo sobre la relación entre el cuerpo y el espíritu.* En ella busca refutar la doctrina del llamado paralelismo psico-fisiológico que sostenía que para todo hecho psicológico hay un hecho

fisiológico que lo determina. Para ello estuvo cinco años sumergido en la literatura científica sobre neurología y fisiología, tras los cuales afirmó que la actividad psíquica no puede explicarse a través del cuerpo. Según él, la memoria, la mente o el alma, es independiente del cuerpo y lo utiliza para llevar a cabo sus propios fines. El *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* tuvo un cierto eco, pero *Materia y memoria* le convirtieron en el que sería, según Russell, el filósofo más influyente y popular de su tiempo en Francia.

En 1887 regresó como profesor a la École Normal Supérieur y poco después en 1900, se incorporó al Collège de France, la institución académica de mayor prestigio en Francia. Fue en ese momento cuando el *bergsonismo* se convirtió en una moda y donde Bergson alcanzó una fama inmensa como conferenciante.

Bergson había nacido el mismo año de la publicación de *El origen de las especies* de Charles Darwin y su obra no podía ignorar el formidable desafío intelectual que representaba. Consciente del conflicto entre religión y evolucionismo, introduce en su obra más famosa y popular *La evolución creadora* (1907) el concepto de *elán vital,* una especie de fuerza vivificadora, un impulso formativo evolutivo, que transforma radicalmente toda realidad introduciendo la «mayor suma posible de indeterminación y libertad». Bergson, apoyándose en argumentos científicos y filosóficos, desarrolla en dicha obra un evolucionismo no darwinista, creativo y no determinista, que salvaguarda el espacio de la religión, entendida ésta no como ortodoxia sino como expresión de la evolución de la inteligencia.

La evolución creadora es, por tanto, una filosofía de la vida. La vida es un proceso de permanente creación impulsado por el *elán vital* que se despliega en formas nuevas y diferenciadas: la vegetal, la animal y la humana. Estas formas diferenciadas son el resultado de la penetración de la materia. En este proceso, la intuición tiene un papel fundamental para el hombre, pues

le permite participar del impulso creador mediante la profundización de la conciencia al fundir intuición e inteligencia.

Entre sus obras menores merece la pena reseñar su *Introducción a la metafísica* (1903) que se convertirá desde el momento mismo de su publicación en el manifiesto metodológico del bergsonismo. En este texto, que prepara el horizonte desplegado en *La evolución creadora,* Bergson contrapone la intuición, saber absoluto, a la inteligencia geométrica o analítica, propia del conocimiento científico. El primer tipo de conocimiento, el de la intuición, es total, inmediato y alcanza el núcleo de las cosas por simpatía. El segundo, el conocimiento científico, es útil para hacer cosas, para actuar sobre el mundo, pero resulta inadecuado para conocer la realidad esencial de las cosas porque ignora la duración que constituye la realidad más profunda de todo.

En *La risa,* un breve librito de 1900, Bergson hace aplicación específica de su filosofía al tema de lo cómico en la vida humana: el hombre es el resultado espiritual de un mundo que se mueve al igual que él mismo por impulsos mecánicos y la risa brota de la contemplación de ese hombre mecanizado.

A partir de 1914, impresionado por el drama humano de la Primera Guerra Mundial, Bergson se retira de su actividad docente e investigadora en el Collège de France para dedicar sus esfuerzos a la abolición de las guerras. En consonancia con esta preocupación presidió el comité para el entendimiento intelectual establecido por la Sociedad de Naciones. En 1915 fue elegido miembro «de los cuarenta inmortales» de la Académie Française y en 1927 le fue concedido el premio Nobel de literatura.

Sorprendentemente, no es sino hasta 1932 cuando aparece una nueva gran obra de Bergson: *Las dos fuentes de la moral y de la religión.* En este libro la polaridad entre dos formas de conocer que estructura sus obras anteriores se desplaza al

terreno de la moral y de la religión. Así, en la vida moral y religiosa de los hombres descubre dos sociedades, la cerrada y la abierta. La primera se expresa en la conformidad con las leyes y las costumbres. La segunda la ejemplifican las aspiraciones de los héroes y la mística de los santos, pues unos y otros van más allá de los estrechos márgenes de las sociedades en que viven. Hay pues dos morales o dos fuentes de la moral: una tiene su raíz en la inteligencia y conduce al ideal estático y mecánico de la ciencia; la otra está fundada en la intuición y encuentra expresión en la libre creatividad del arte y de la filosofía, pero también en la experiencia mística. En este libro último, Bergson se aproxima todavía más a la religión en su sentido tradicional y, en particular, al catolicismo.

El filósofo británico Bertrand Russell, que está en las antípodas filosóficas respecto a Bergson, señaló que «el resultado principal de la filosofía de Bergson es conservador y conjunta bien con el movimiento que culminó en Vichy». Sin embargo, este juicio no puede ser más injusto con el valor moral de la figura del filósofo francés. Como dejó escrito en su testamento de 1937 «mis reflexiones me han llevado cada vez más cerca del catolicismo y en él veo el desarrollo completo del judaísmo». Sin embargo, su adhesión al catolicismo fue sólo moral y no llegó a convertirse: «me habría convertido si no hubiera percibido, durante años, la enorme ola de antisemitismo que estaba a punto de cernirse sobre el mundo. Quise permanecer junto a aquellos que mañana serían perseguidos». Y así, rehusó a que se le excluyera de las leyes racistas de Vichy, a lo que tenía derecho como francés «eminente» y se levantó de la cama en la que estaba postrado y agonizante para registrarse como judío pocas semanas antes de morir, en París, el 4 de enero de 1941.

ÁNGEL RIVERO
Universidad Autónoma de Madrid

I. La duración y el método

A) Naturaleza de la duración

1. *La duración como experiencia psicológica*

La existencia de que estamos más seguros y que conocemos mejor es indiscutiblemente la nuestra, porque de todos los demás objetos poseemos nociones que pueden juzgarse exteriores y superficiales, mientras que a nosotros mismos nos percibimos interiormente, profundamente. ¿Qué comprobamos entonces? ¿Cuál es, en este caso privilegiado, el sentido preciso de la palabra «existir»? [...]

En primer lugar compruebo que paso de un estado a otro estado. Tengo frío o calor, estoy alegre o triste, trabajo o no hago nada, miro lo que me rodea o pienso en otra cosa. Sensaciones, sentimientos, voliciones, representaciones, tales son las modificaciones entre las que se reparte mi existencia y que la colorean alternativamente. Cambio, pues, sin cesar. Pero decir esto no basta. El cambio es mucho más radical de lo que se creería en primera instancia.

En efecto, hablo de cada uno de mis estados como si formase un bloque. Digo, y con razón, que cambio, pero el cam-

bio me parece residir en el paso de un estado al estado siguiente: de cada estado, considerado aisladamente, quiero creer que sigue siendo lo que es durante todo el tiempo que se produce. Sin embargo, un ligero esfuerzo de atención me revelaría que no hay afecto, representación ni volición que no se modifique en todo momento; si un estado de alma cesase de variar, su duración cesaría de transcurrir. Tomemos el más permanente de los estados internos, la percepción visual de un objeto exterior inmóvil. El objeto puede permanecer idéntico, y yo puedo mirarlo desde el mismo lado, bajo el mismo ángulo, con la misma luz: la visión que de él tengo no por ello difiere menos de la que acabo de tener, aunque no fuera más que porque la visión ha envejecido un instante. Ahí está mi memoria, que inserta algo de ese pasado en este presente. Mi estado de alma, al avanzar en la ruta del tiempo, crece continuamente con la duración que recoge; por decirlo así, hace bola de nieve consigo mismo. Con mayor motivo ocurre eso en los estados más profundamente interiores, sensaciones, afectos, deseos, etc., que no corresponden a un objeto exterior invariable, como es el caso de una simple percepción visual. Pero resulta cómodo no prestar atención a este cambio ininterrumpido, y notarlo sólo cuando crece lo suficiente para imprimir al cuerpo una nueva actitud, y a la atención una dirección nueva. En ese preciso instante encontramos que hemos cambiado de estado. La verdad es que se cambia sin cesar, y que el estado mismo es ya cambio.

Es decir, que no hay diferencia esencial entre pasar de un estado a otro y persistir en el mismo estado. Si el estado que «permanece idéntico» es más variado de lo que puede creerse, a la inversa, el paso de un estado a otro se parece más a un mismo estado que se prolonga de lo que se imagina: la transición es continua. Pero precisamente porque cerramos los ojos a la incesante variación de cada estado psicológico, nos vemos obligados, cuando la variación se ha hecho tan considerable que se impone a nuestra atención, a hablar como si un

nuevo estado se hubiera yuxtapuesto al precedente. De ése suponemos que, a su vez, permanece invariable, y así consecutiva e indefinidamente. La aparente continuidad de la vida psicológica radica, por tanto, en que nuestra atención se fija sobre ella mediante una serie de actos discontinuos: donde no hay más que una suave pendiente, siguiendo la línea quebrada de nuestros actos de atención, creemos percibir los peldaños de una escalera. Cierto que nuestra vida psicológica está llena de imprevistos. Surgen mil incidentes que parecen cortar con lo que les precede sin por ello vincularse a lo que les sigue. Pero la discontinuidad de sus apariciones destaca sobre la continuidad de un fondo sobre el que se dibujan y al que deben los intervalos mismos que les separan: son los golpes de timbal que estallan de cuando en cuando en la sinfonía. Nuestra atención se fija en ellos porque le interesan más, pero cada uno de ellos es llevado por la masa fluida de nuestra existencia psicológica completa. Cada uno de ellos no es más que el punto mejor iluminado de una zona inestable que comprende todo cuanto sentimos, pensamos, queremos, todo cuanto en última instancia somos en un momento dado. Es esta zona entera la que en realidad constituye nuestro estado. Ahora bien, de los estados así definidos puede decirse que no son elementos distintos. Se continúan los unos a los otros en un curso sin fin.

E. C. 1-3

2. *La duración y el yo*

Lo que demuestra palpablemente que nuestra concepción ordinaria de la duración tiende a una invasión gradual del espacio en el dominio de la conciencia pura, es que, para arrancar al yo la facultad de percibir un tiempo homogéneo, basta con separar de él esa capa más superficial de hechos físicos que él

emplea como reguladores[1]. El sueño nos coloca precisamente en estas condiciones, porque el sueño, al reducir el juego de las funciones orgánicas, modifica especialmente la superficie de comunicación entre el yo y las cosas exteriores. Entonces no medimos la duración, pero la sentimos; de cantidad pasa al estado de calidad; la apreciación matemática del tiempo transcurrido deja de hacerse, cediendo el puesto a un instinto confuso, capaz, como todos los instintos, de cometer groseros desprecios y también a veces de proceder con una seguridad extraordinaria. Incluso en el estado de vigilia, la experiencia diaria deberá enseñarnos a establecer la diferencia entre la duración-calidad, aquella que la conciencia alcanza de modo inmediato, la que probablemente percibe el animal, y el tiempo por así decir materializado, el tiempo hecho cantidad por un desarrollo en el espacio. En el momento en que escribo estas líneas, suena la hora en un reloj vecino; pero mi oído, distraído, no lo percibe hasta que han sonado ya varias campanadas; por tanto no las he contado. Y, sin embargo, me basta un esfuerzo de atención retrospectivo para hacer la suma de las cuatro campanadas que ya han sonado, y añadirles las que oigo. Si entrando en mí mismo, me pregunto entonces cuidadosamente por lo que acaba de ocurrir, me doy cuenta de que los cuatro primeros sonidos habían alcanzado mi oído e incluso conmovido mi conciencia, pero que las sensaciones producidas por cada uno de ellos, en vez de yuxtaponerse, se habían fundido unos en otros, de tal modo que dotaban al conjunto de un aspecto propio, de tal modo que hacían de él una frase musical. Para evaluar retrospectivamente el número de campanadas, he tratado de reconstruir esa frase mediante el pensamiento; mi imaginación ha hecho sonar una campanada, luego dos, luego tres y cuando ha llegado al número exacto de cuatro, la sensibilidad, consultada,

1. Esta ilusión, que nos hace confundir la duración con un tiempo homogéneo, es decir, con «una representación simbólica extraída de la extensión», es constantemente denunciada por Bergson. Se encontrará su análisis detallado en los textos 6, 7 y 8.

ha respondido que el efecto total difería cualitativamente. Había comprobado, por tanto, a su manera la sucesión de las cuatro campanadas dadas, pero de forma muy distinta a la adición y sin hacer intervenir la imagen de una yuxtaposición de términos distintos. En pocas palabras, el número de campanadas ha sido percibido como cualidad, y no como cantidad; la duración se presenta así a la conciencia inmediata y conserva esta forma mientras no ceda el puesto a una representación simbólica, sacada de la extensión. Por tanto, y para concluir, distinguimos dos formas de la multiplicidad, dos apreciaciones muy diferentes de la duración, dos aspectos de la vida consciente. Por debajo de la duración homogénea, símbolo extensivo de la auténtica duración, una psicología atenta distingue una duración cuyos momentos heterogéneos se penetran; por debajo de la multiplicidad numérica de los estados conscientes, una multiplicidad cualitativa; por debajo del yo en los estados bien definidos, un yo en el que sucesión implica fusión y organización. Pero nosotros nos contentamos las más de las veces con el primero, es decir, con la sombra del yo proyectada en el espacio homogéneo. La conciencia, atormentada por un insaciable deseo de distinguir, substituye el símbolo por la realidad, o no percibe la realidad más que a través del símbolo. Como el yo, así refractado, y por lo mismo subdividido, se presta infinitamente mejor a las exigencias de la vida social en general y del lenguaje en particular, ella lo prefiere y pierde paulatinamente de vista el yo fundamental.

D. I. 94-96

3. *Más allá de la psicología: la duración es el todo*

La sucesión es un hecho indiscutible, incluso en el mundo material. Nuestros razonamientos sobre los sistemas aislados no implican que la historia presente, pasada y futura de cada uno

de ellos se despliegue de un solo golpe, como un abanico; esa historia se desarrolla poco a poco, como si ocupase una duración análoga a la nuestra. Si quiero prepararme un vaso de agua azucarada, por más que haga debo esperar a que el azúcar se disuelva. Este pequeño hecho está lleno de enseñanzas. Porque el tiempo que tengo que esperar no es ese tiempo matemático que también se aplicaría a lo largo de la historia entera del mundo material, aunque ésta se expusiese toda de una vez en el espacio. El tiempo coincide con mi impaciencia, es decir, con una determinada porción de mi duración en mí, que no es extensible ni reducible a voluntad. No se trata ya de lo pensado, sino de lo vivido. No es ya una relación, sino lo absoluto[2]. ¿Y no supone esto decir que el vaso de agua, el azúcar y el proceso de disolución del azúcar en el agua no son sin duda más que abstracciones, y que el Todo en el que están recortados por mis sentidos y mi entendimiento progresa quizá a la manera de una conciencia?

Por supuesto, la operación mediante la cual la ciencia aísla y cierra un sistema no es una operación completamente artificial. Si no tuviese una base objetiva, no podría explicarse que fuera indicada en ciertos casos e imposible en otros. Veremos que la materia tiene tendencia a construir sistemas aislables, que se puedan tratar geométricamente[3]. La definiremos incluso por esa tendencia. Pero no es más que una tendencia. La materia nunca va hasta el final, y el aislamiento no es jamás completo. Si la ciencia va hasta el fin, y aísla completamente, es por comodidad del estudio. Sobreentiende que el sistema, aislado, permanece sometido a determinadas influencias exteriores. Las deja simplemente de lado, bien porque las encuentra lo suficientemente débiles como para despreciarlas, bien porque se reserva para tenerlas en cuenta más tarde. No es menos cierto que estas influencias son otros tantos hilos que unen el sistema a otro más vasto, éste a un tercero que los engloba a ambos, y así consecu-

2. Cfr. texto 10.
3. Cfr. textos 57, 60 y 67.

tivamente hasta que se llega al sistema más objetivamente aislado y más independiente de todos, el sistema solar en su conjunto. Pero incluso aquí, el aislamiento no es absoluto. Nuestro sol irradia calor y luz más allá del planeta más lejano. Y, por otra parte, se mueve, arrastrando consigo los planetas y sus satélites, en una dirección determinada. El hilo que le une al resto del universo es sin duda muy tenue. Y, sin embargo, a lo largo de este hilo se transmite, hasta la parcela más pequeña del mundo en que vivimos, la duración inmanente al todo del universo.

El universo dura. Cuanto más profundicemos en la naturaleza del tiempo, tanto más comprenderemos que duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo[4]. Los sistemas delimitados por la ciencia no duran porque se hallan indisolublemente ligados al resto del universo. Cierto que en el propio universo hay que distinguir, como más adelante diremos, dos movimientos opuestos, uno de «descenso», otro de «ascenso»[5]. El primero no hace más que extender un rollo ya preparado. En principio podría realizarse de un modo casi instantáneo, como ocurre con un resorte que se distiende. Pero el segundo, que corresponde al trabajo interior de maduración o de creación, dura esencialmente, e impone su ritmo al primero, que es inseparable de él.

E. C. 9-11

4. *El Todo y la Vida*

Responderemos que no ponemos en duda la identidad fundamental de la materia bruta y de la materia organizada[6]. La única cuestión estriba en saber si los sistemas naturales que

4. Cfr. texto 74.
5. Cfr. texto 57.
6. Ciertos biólogos reprochan a la filosofía de la vida postular la distinción de dos materias. Bergson va a demostrar que el problema de una fi-

llamamos seres vivos deben asimilarse a los sistemas artificiales que la ciencia recorta en la materia bruta, o si no sería mejor compararlos con ese sistema natural que es el todo del universo. Estoy de acuerdo en que la vida sea una especie de mecanismo. Pero ¿se trata del mecanismo de las partes artificialmente aislables en el todo del universo, o el del todo real? El todo real podría muy bien ser, decíamos nosotros, una continuidad indivisible; los sistemas que en él recortamos no serían entonces, propiamente hablando, partes; serían consideraciones parciales tomadas sobre el todo. Y con estas consideraciones parciales tomadas una detrás de otra, no lograríais siquiera un principio de recomposición del conjunto, de la misma manera que multiplicando las fotografías de un objeto, desde mil enfoques diversos, no lograríais reproducir la materialidad. Lo mismo ocurre con la vida y con los fenómenos físico-químicos en los que se pretendiese resolverla. Sin duda, el análisis descubrirá en los procesos de creación orgánica un número creciente de fenómenos físico-químicos. Y a ellos se atendrán los químicos y los físicos. Pero de eso no se deduce que la química y la física deban darnos la clave de la vida.

Un elemento muy pequeño de una curva es casi una línea recta. Y se asemejará tanto más a una línea recta cuanto más pequeño se tome. En última instancia podrá decirse, según se quiera, que forma parte de una recta o de una curva. En efecto, en cada uno de sus puntos, la curva se confunde con su tangente. Así, la «vitalidad» es tangente en no importa qué punto con las fuerzas físicas y químicas; pero estos puntos, en suma, no son más que las consideraciones de un espíritu que imagina paradas en tales o cuales momentos del movimiento generador de la curva. En realidad, la vida no está más hecha de elementos físico-químicos que una curva de líneas rectas.

E. C. 30-31

losofía de la vida preocupada por salvaguardar la especificidad de su objeto no conduce en modo alguno a ese punto.

5. *El todo y la coexistencia de las duraciones*

En rigor, podría no existir más duración que la nuestra, como podría no haber en el mundo más color que el anaranjado, por ejemplo. Pero así como una conciencia a base de color, que simpatizara interiormente con el anaranjado en lugar de percibirlo exteriormente, se sentiría cogida entre el rojo y el amarillo, presentaría quizá, por debajo de este último color, todo un espectro en el que se prolonga, naturalmente, la continuidad que va del rojo al amarillo, así la intuición de nuestra duración, lejos de dejarnos suspendidos en el vacío como haría el puro análisis, nos pone en contacto con toda una continuidad de duraciones que nosotros debemos tratar de seguir, bien hacia abajo, bien hacia arriba: en ambos casos podemos dilatarnos indefinidamente mediante un esfuerzo cada vez más violento; en ambos casos nos trascendemos a nosotros mismos. En el primero, nos dirigimos hacia una duración cada vez más dispersa, cuyas palpitaciones, más rápidas que las nuestras, al dividir nuestra sensación simple, diluyen la calidad en cantidad: en el límite estaríamos frente a lo puro homogéneo, a la pura *repetición* mediante la cual definiríamos la materialidad. Al dirigirnos hacia el otro sentido, vamos a una duración que se extiende, que se encoge, que se intensifica cada vez más: en el límite estaría la eternidad. No la eternidad conceptual, que es una eternidad de muerte, sino una eternidad de vida. Eternidad viva y por consiguiente inestable todavía, donde nuestra duración se hallaría como las vibraciones en la luz y que sería la concreción de toda duración como la materialidad es su dispersión. Entre estos dos límites extremos, la intuición se mueve, y este movimiento es la metafísica[7].

P. M. 210

7. Cfr. textos 17, 22 y 26.

B) Caracteres de la duración

6. *La duración es lo que cambia por naturaleza*

Imaginemos una línea recta, indefinida, y sobre esa línea un punto material A que se desplaza. Si ese punto tuviese conciencia de sí mismo, se sentiría cambiar, puesto que se mueve: percibiría una sucesión; pero esta sucesión, ¿adoptaría para él la forma de una línea? Sí, indudablemente, a condición de que pudiera elevarse en alguna forma por encima de la línea que recorre y percibir simultáneamente varios puntos yuxtapuestos: pero por esto mismo se formaría la idea de espacio, y en el espacio vería desarrollarse los cambios que sufre, y no en la duración pura. Señalamos aquí el error de quienes consideran la pura duración como algo análogo al espacio, aunque de naturaleza más simple. Se complacen en yuxtaponer los estados psicológicos, en formar una cadena o una línea, sin darse cuenta que hacen intervenir en esta operación la idea de espacio propiamente dicha, la idea de espacio en su totalidad, dado que el espacio es un medio de tres dimensiones. Pero ¿quién no ve que para percibir una línea en forma de línea hay que situarse fuera de ella, darse cuenta del vacío que la rodea y pensar, por tanto, en un espacio de tres dimensiones? Si nuestro punto consciente A no tiene todavía la idea de espacio –y es en esta hipótesis donde debemos situarnos–, la sucesión de estados por los que pasa no podrá adoptar para él la forma de una línea; pero sus sensaciones se añadirán dinámicamente unas a otras, y se organizarán entre sí como las notas sucesivas de una melodía por la que nos dejamos mecer. En resumen, la pura duración podría muy bien no ser más que una sucesión de cambios cualitativos que se funden, que se penetran, sin contornos precisos, sin tendencia alguna a exteriorizarse unos en relación con los otros, sin parentesco alguno con el nombre: esto sería la heterogeneidad pura.

D. I. 77

7. *La duración es la multiplicidad cualitativa*

Pero de este análisis se desprende otra conclusión: y es que la multiplicidad de los estados de conciencia, considerada en su pureza original, no presenta ninguna semejanza con la multiplicidad distinta que forma un número. Habrá entonces, decíamos, una multiplicidad cualitativa. En resumen, habría que admitir dos especies de multiplicidad, dos sentidos posibles del término distinguir, dos concepciones, una cualitativa y otra cuantitativa, de la diferencia entre lo *mismo* y lo *otro*. Unas veces esta multiplicidad, esta distinción, esta heterogeneidad, no contienen el número más que en potencia, como diría Aristóteles; es que la conciencia realiza una discriminación cualitativa sin ninguna segunda intención de contar las cualidades o incluso de hacer de ellas varias; entonces hay multiplicidad sin cantidad. Otras veces, por el contrario, se trata de una multiplicidad de términos que se cuentan, o que se concibe como capaz de contarse; entonces se piensa en la posibilidad de exteriorizar unos por relación a los otros; se los desarrolla en el espacio. Por desgracia, estamos tan acostumbrados a aclarar uno por medio del otro de los dos sentidos de la misma palabra, a percibir incluso el uno en el otro, que experimentamos una dificultad increíble para distinguirlos, o por lo menos para expresar esta distinción mediante el lenguaje. Así, decíamos que varios estados de conciencia se organizan entre sí, se penetran, se enriquecen cada vez más, y podrían ofrecer de esta forma, a un yo ignorante del espacio, el sentimiento de la duración pura; pero para emplear la palabra «varios», ya habíamos aislado estos estados unos de otros, ya habíamos exteriorizado unos por relación a los otros, en una palabra, ya los habíamos yuxtapuesto; y de esta forma, mediante la expresión misma a que nos vemos obligados a recurrir, traicionamos la costumbre profundamente arraigada de desarrollar el tiempo en el espacio. A imagen de este desarrollo, una vez efectuado, tomamos necesariamente los términos

destinados a traducir el estado de un alma que todavía no lo ha realizado; estos términos, por tanto, se hallan afectados de un vicio original, y la representación de una multiplicidad sin relación con el número o el espacio, aunque clara para un pensamiento que penetra en sí mismo y que se abstrae, no podría ser traducida a la lengua del sentido común. Y por eso no podemos hacernos la idea misma de multiplicidad distinta sin considerar al mismo tiempo lo que hemos denominado multiplicidad cuantitativa. Cuando contamos explícitamente las unidades alineándolas en el espacio, ¿no ocurre que el lado de esta adición, cuyos términos idénticos se dibujan sobre un fondo homogéneo, prosigue, en las profundidades del alma, una organización de estas unidades, de unas con otras –proceso completamente dinámico, bastante semejante a la representación puramente cualitativa que un yunque sensible tendría del número creciente de los golpes de martillo–? En este sentido, casi podría decirse que los números de uso diario tienen, cada uno, su equivalente emocional. Los comerciantes lo saben de sobra, y en lugar de indicar el precio de un objeto con un número redondo en francos, los marcan con la cifra inmediatamente inferior, seguida de un número suficiente de céntimos. En resumen, el proceso por el que contamos las unidades y con el que formamos una multiplicidad distinta presenta un doble aspecto; por un lado, las suponemos idénticas, lo cual no puede concebirse más que a condición de que estas unidades se alineen en un medio homogéneo; pero, por otra parte, la tercera unidad, por ejemplo, al añadirse a las otras dos, modifica la naturaleza, el aspecto y como el ritmo del conjunto: sin esta penetración mutua y sin este progreso en cierta forma cualitativo, no habría adición posible. Por tanto, gracias a la calidad de la cantidad nos formamos la idea de una cantidad sin calidad.

D. I. 90-92

8. *La duración es el movimiento*

¿Podemos considerar la flecha que vuela? En cada instante, dice Zenón[8], está inmóvil porque no tendría tiempo de moverse, es decir, de ocupar por lo menos dos posiciones sucesivas, a no ser que, por lo menos, se le concedan dos instantes. En un momento dado está por tanto en reposo en un punto dado. Inmóvil en cada punto de su trayecto, está inmóvil durante todo el tiempo que se mueve.

Sí, si suponemos que la flecha puede *estar* alguna vez en un punto de su trayecto. Sí, si la flecha, que es lo móvil, coincide alguna vez con una posición, que es la inmovilidad. Pero la flecha *no está* nunca en ningún punto de su trayecto. Todo lo más debe decirse que podría estar ahí, en el sentido de que pasa por ahí y de que le estaría permitido detenerse ahí. Cierto que si se detuviese, ahí permanecería, y entonces ya no tendríamos que vérnoslas con el movimiento. Lo cierto es que si la flecha parte del punto A para caer en el punto B, su movimiento AB es tan simple, tan indescomponible en tanto que movimiento como la tensión del arco que la dispara. Igual que el *shrapnell*, proyectil que por estallar antes de tocar tierra cubre con un peligro indivisible la zona de explosión, la flecha que va de A a B despliega de un solo trazo, aunque en una extensión determinada de duración, su indivisible movilidad. Suponed un elástico que estiráis de A a B, ¿podríais dividir su extensión? El curso de la flecha es esa extensión misma, tan simple como ella, indivisible como ella. Es un solo y único salto. Fijad un punto C en el intervalo recorrido y decid que en un determinado momento la flecha estaba en C. Si hubiese estado ahí, supondría que se había detenido, y entonces

8. Zenón de Elea, filósofo presocrático, autor de argumentos célebres cuyo objeto es demostrar, no la imposibilidad del movimiento, sino la dificultad de un pensamiento del movimiento. Pocos son los filósofos que no han reflexionado sobre las paradojas de Zenón. Bergson sería quien renovaría esta reflexion. Cfr. texto 62.

no tendríais un trayecto de A a B, sino dos trayectos, uno de A hasta C y otro de C a B, con un intervalo de reposo. Un movimiento único es completamente, por hipótesis, movimiento entre dos paradas; si hay detenciones intermedias no se trata de un movimiento único. En el fondo, la ilusión procede de que el movimiento, *una vez efectuado,* ha dejado a lo largo de su trayecto una trayectoria inmóvil sobre la que se pueden contar tantas inmovilidades como se quiera. De ahí se concluye que el movimiento, *al efectuarse,* deja en cada instante, por debajo de él, una posición con la que coincidía. No se ve que la trayectoria se cree de golpe, aunque para esto necesite un determinado tiempo, ni que, si puede dividirse a voluntad la trayectoria una vez creada, pueda dividirse su creación, que es un acto en progreso y no una cosa. Suponer que el móvil *está* en un punto del trayecto es cortar, mediante un tijeretazo dado en ese punto, el trayecto en dos y sustituir por dos trayectorias la trayectoria única que se consideraba en primer lugar. Es distinguir dos actos sucesivos allí donde, por hipótesis, no hay más que uno. Es, por último, llevar al curso mismo de la flecha todo cuanto puede decirse del intervalo que ha recorrido, es decir, admitir *a priori* el absurdo de que el movimiento coincide con lo inmóvil.

E. C. 308-309

9. *La duración es lo indivisible y lo substancial*

Es precisamente esta continuidad indivisible de cambio lo que constituye la duración verdadera. No puedo entrar ahora en el examen profundo de una cuestión que he tratado en otro lado[9]. Me limitaré, pues, a decir, para responder a quienes ven en esta duración «real» no sé qué de inefable y de mis-

9. Primero en *Les données inmédiates,* luego en *Matière et mémoire.*

terioso, que es la cosa más clara del mundo: la *duración real* es lo que siempre se ha llamado *el tiempo*, pero el tiempo percibido como indivisible. No estoy en desacuerdo con que el tiempo implica sucesión. Pero que la sucesión se presente en primer lugar a nuestra conciencia como la distinción de un «antes» y de un «después» yuxtapuestos, eso ya no podría aceptarlo. Cuando escuchamos una melodía, tenemos la impresión más pura de sucesión que podemos tener –una impresión tan alejada como es posible de la de simultaneidad–, y sin embargo es la continuidad misma de la melodía y la imposibilidad de descomponerla lo que causa en nosotros esa impresión. Si la descomponemos en notas distintas, en tantos «antes» y tantos «después» como nos plazca, estamos mezclando imágenes espaciales e impregnamos la sucesión de simultaneidad: en el espacio, y sólo en el espacio, hay distinción nítida de partes exteriores unas a otras. Reconozco, por otro lado, que por regla general nos colocamos en el tiempo espacializado. No tenemos ningún interés en escuchar el zumbido ininterrumpido de la vida profunda. Y, sin embargo, la duración real está ahí. Gracias a ellas tienen lugar en un solo y mismo tiempo los cambios más o menos largos a que asistimos en nosotros mismos y en el mundo exterior.

Así, se trate del interior o del exterior, de nosotros mismos o de las cosas, la realidad es la movilidad misma. Esto es lo que yo expresaba al decir que hay cambio, pero que no hay cosas que cambian.

Ante el espectáculo de esta movilidad universal, algunos de nosotros se sentirán presas del vértigo. Están acostumbrados a la tierra firme; no pueden adaptarse al balanceo y al cabeceo. Necesitan puntos «fijos» a los que amarrar el pensamiento y la existencia. Creen que si todo pasa, nada existe; y que si la realidad es movilidad, no existe en el momento en que se la piensa, que escapa al pensamiento. Según dicen, el mundo material va a disolverse y el mundo va a ahogarse en el flujo torrencial de las cosas. ¡Que se tranquilicen! Si consienten

en mirarlo directamente, sin velos interpuestos, el cambio les parecerá muy pronto como lo más sustancial y duradero que el mundo puede tener. Su solidez es infinitamente superior a la de una fijeza que no es más que un acuerdo efímero entre movilidades.

P. M. 166-167

10. *La duración es lo absoluto*

Mientras apoyéis el movimiento contra la línea que recorre, el mismo punto os parecerá, alternativamente, según el origen a que lo refiráis, en reposo o en movimiento. No sucede lo mismo si extraéis del movimiento la movilidad que constituye su esencia. Cuando mis ojos me ofrecen la sensación de un movimiento, esta sensación es una realidad, y algo pasa realmente, bien que un objeto se desplaza ante mis ojos, bien que mis ojos se mueven ante el objeto. Con mayor motivo estoy seguro de la realidad del movimiento cuando lo produzco después de haber querido producirlo, y el sentido muscular me aporta la conciencia de él. Es decir, toco la realidad del movimiento cuando a mí, interiormente, se me aparece como un cambio de *estado* o de *cualidad*. Pero entonces, ¿por qué no había de ocurrir lo mismo cuando percibo cambios de cualidades en las cosas? El sonido difiere absolutamente del silencio, de igual forma que un sonido de otro sonido. Entre la luz y la oscuridad, entre los colores, entre los matices, la diferencia es total. El paso de uno a otro también es un fenómeno absolutamente real. Tengo, por tanto, los dos extremos de la cadena, las sensaciones musculares en mí mismo, las cualidades sensibles de la materia fuera de mí, y ni en un caso ni en otro capto el movimiento, si es que hay movimiento, como una relación simple: es un absoluto. Entre estos dos extremos vienen a situarse los movimientos de los *cuerpos* exteriores propia-

mente dichos. ¿Cómo distinguir aquí un movimiento aparente de un movimiento real? ¿De qué objeto, percibido exteriormente, puede decirse que se mueve, de cuál puede decirse que permanece inmóvil? Plantear una cuestión semejante supone admitir que la discontinuidad establecida por el sentido común entre objetos independientes unos de otros, con individualidad propia cada uno de ellos, comparables a especies de personas, es una distinción fundada. En efecto, en la hipótesis contraria no se trataría de saber cómo se producen, en tales *partes* determinadas de la materia, los cambios de posición, sino cómo se realiza, en el *todo,* un cambio de aspecto, cambio del que, por otra parte, quedaría por determinar la naturaleza.

M. M. 218-220

C) La intuición como método

11. *Necesidad de un método para hallar los verdaderos problemas y las diferencias de naturaleza*

¿Por qué la filosofía ha de aceptar una división que tiene todas las probabilidades de no corresponder a las articulaciones de lo real? Y, sin embargo, por regla general, la acepta. Sufre el problema tal como lo ha planteado el lenguaje. Se condena por tanto de antemano a recibir una solución ya hecha o, en el mejor de los casos, a escoger simplemente entre las dos o tres únicas soluciones posibles, que son coeternas a esta posición del problema. Equivale a decir que toda verdad es ya virtualmente conocida, que el modelo está depositado en los papeles administrativos de la ciudad, y que la filosofía es un juego de puzle que trata de reconstruir, con las piezas que la sociedad nos proporciona, el dibujo que ella no quiere mostrarnos. Equivale a asignar al filósofo el papel y la actitud del es-

colar, que busca la solución diciéndose que una ojeada indiscreta, anotada frente al enunciado, en el cuaderno del profesor, se la mostraría. Pero lo cierto es que, en filosofía, como en otras partes, se trata de *encontrar* el problema y por tanto de *plantearlo,* más aún que de resolverlo. Porque un problema especulativo está resuelto desde el momento en que está bien planteado. Entiendo por ello que entonces existe solución, aunque pueda estar oculta, o por así decir, cubierta: no queda más que *descubrirla.* Pero plantear el problema no es simplemente descubrirlo, es inventarlo. El descubrimiento se basa en lo que ya existe, actual o virtualmente; era, por tanto, seguro llegar antes o después. La invención presta el ser a lo que no lo tenía, hubiera podido no realizarse jamás. En matemáticas, y con mayor motivo en metafísica, el esfuerzo de invención consiste las más de las veces en suscitar el problema, en crear los términos en los que va a plantearse. Planteamiento y solución del problema se hallan, en este caso, muy cerca de la equivalencia: los grandes problemas no se han planteado más que cuando han sido resueltos. Pero muchos pequeños problemas se hallan en el mismo caso. Abro un tratado elemental de filosofía. Uno de los primeros capítulos trata del placer y del dolor. Se plantea al alumno una pregunta como la siguiente: «El placer, ¿es o no es la felicidad?». En primer lugar habría que saber si placer y felicidad son géneros que correspondan a una división natural de las cosas. Con rigor, la frase podría significar simplemente: «Visto el sentido habitual de los términos *placer* y *felicidad,* ¿debe decirse que la felicidad es una serie de placeres?». Entonces lo que se plantea es una cuestión de léxico; y sólo será resuelta que buscando de qué manera han sido empleadas por los escritores que mejor han manejado el lenguaje las palabras «placer» y «felicidad». Entonces trabajaremos con sentido: habremos definido mejor dos términos usuales, es decir, dos costumbres sociales. Pero si se pretende hacer más, captar realidades, y no poner en su sitio convenciones, ¿por qué se pretende que términos quizá

artificiales (no se sabe si lo son o si no lo son, dado que todavía no se ha estudiado el objeto) planteen un problema que concierne a la naturaleza misma de las cosas? Suponed que, al examinar los estados agrupados bajo el nombre de placer, no se descubre en ellos nada en común salvo ser estados que el hombre busca: la humanidad habrá clasificado estas cosas muy diferentes en un mismo género, porque les encontraba un interés práctico idéntico y clasificaba a todos de la misma manera. Suponed, por otra lado, que se llega a un resultado análogo al analizar la idea de felicidad. En seguida el problema desaparece, o mejor, se disuelve, en problemas completamente nuevos de los que no podremos saber nada y de los que ni siquiera poseeremos los términos, antes de haber estudiado, en sí misma, la actividad humana sobre la que la sociedad había adoptado desde fuera, para formar las ideas generales de *placer* y de *felicidad,* enfoques probablemente artificiales. Tendremos entonces que asegurarnos en primer lugar que el concepto de «actividad humana» responde, él mismo, a una división natural. En esta desarticulación de lo real según sus propias tendencias yace la dificultad principal, desde el momento en que se substituye el dominio de la materia por el del espíritu.

P. M. 51-53

12. *La crítica de los falsos problemas*

Este esfuerzo exorcizará ciertos fantasmas de problemas que obsesionan al metafísico, es decir, a cada uno de nosotros. Quiero hablar de estos problemas angustiosos e insolubles que no se refieren a lo que es, sino a lo que no es. Tal es el problema del origen del ser: «¿Cómo es posible que algo exista: materia, espíritu o Dios? Ha tenido que haber una causa, y una causa de la causa, y así sucesiva e indefinidamente». Nos

remontamos por tanto de causa en causa; y si nos detenemos en alguna parte, no es que nuestra inteligencia no busque nada más allá, es que nuestra imaginación termina por cerrar los ojos, como sobre un abismo, para escapar al vértigo. Tal es, todavía, el problema del orden en general: «¿Por qué una realidad ordenada, donde nuestro pensamiento se encuentra como en un espejo? ¿Por qué el mundo no es incoherente?». Afirmo que estos problemas se refieren a lo que no es, más que a lo que es. En efecto, nunca nos sorprenderíamos de que algo exista –materia, espíritu, Dios– si no se admitiese implícitamente que podría no existir nada. Nos figuramos, o mejor, pensamos que nos figuramos que el ser ha venido a colmar un vacío y que la nada preexistía lógicamente al ser: la realidad primordial –se llame materia, espíritu o Dios– vendría entonces a sobreañadirse, y esto resulta incomprensible. Asimismo, no nos preguntaríamos por qué existe el orden si no creyésemos concebir un desorden que se habría plegado al orden, el cual, por tanto, le precedería al menos idealmente. Por tanto, el orden necesitaría ser explicado, mientras que el desorden, existiendo de derecho, no exigiría explicación. Ese es el punto de vista donde nos arriesgamos a permanecer mientras que sólo se trata de comprender. Pero tratemos, además, de engendrar (no podremos hacerlo, evidentemente, más que por el pensamiento). A medida que dilatamos nuestra voluntad, a medida que tendemos a reabsorber en ella nuestro pensamiento y a medida que simpatizamos cada vez más con el esfuerzo que engendran las cosas, estos problemas formidables retroceden, disminuyen, desaparecen. Porque sentimos que una voluntad o un pensamiento divinamente creador está demasiado lleno de sí mismo, en su inmensa realidad, como para que la idea de una falta de orden o una falta de ser pueda por ella sola hacerlos aflorar. Representarse la posibilidad del desorden absoluto, y con mayor motivo la nada, sería para ese pensamiento equivalente a decir que hubiera podido no ser del todo, y habría ahí una debilidad in-

compatible con su naturaleza, que es fuerza. Cuanto más nos orientamos hacia ella, tanto más nos parecen anormales y morbosas las dudas que atormentan al hombre normal y sano. Recordemos al escéptico que cierra una ventana, vuelve luego a verificar el cierre, verifica después su verificación y así sucesivamente. Si le preguntamos sus motivos, nos responderá que en cada ocasión ha podido abrir la ventana al tratar de cerrarla mejor. Y si es filósofo transportará intelectualmente la duda de su conducta a este enunciado del problema: ¿Cómo estar seguro, definitivamente seguro, de que se hace lo que se quería hacer?». Pero lo cierto es que su capacidad de actuación está lesionada y que ahí radica el mal de que sufre: no tenía más que una semivoluntad de realizar ese acto, y por eso el acto realizado no le deja más que una semicertidumbre. Ahora bien, ¿revolveremos nosotros el problema que ese hombre se plantea? Evidentemente no, pero no nos lo planteamos; ahí radica nuestra superioridad. A primera vista yo podría creer que hay más en él que en mí, puesto que tanto uno como otro cerramos la ventana, y que él se plantea además una cuestión filosófica mientras que yo no me la planteo. Pero la cuestión que se añade en él a la tarea hecha no representa en realidad más que lo negativo; no un más, sino un menos, es decir, un déficit de la volición. Ése es exactamente el efecto que producen en nosotros algunos «grandes problemas», cuando nos situamos en el sentido del pensamiento generador. Tienden hacia cero a medida que nos acercamos a él, puesto que no representan más que la distancia entre él y nosotros. Descubrimos entonces la ilusión de quien cree hacer más planteándolos que no planteándolos. Sería lo mismo que imaginar que hay más vino en la botella bebida a medias que en la botella llena, porque mientras ésta sólo contiene vino, en la otra hay vino además de vacío.

Pero desde el momento en que intuitivamente hemos percibido lo verdadero, nuestra inteligencia se endereza, se corrige, formula intelectualmente su error. Ha recibido la suges-

tión; proporciona el control. Como el buzo va a palpar al fondo de las aguas los restos que el aviador le ha señalado desde lo alto del aire, así la inteligencia sumida en el ambiente conceptual verificará punto por punto, por contacto, analíticamente, lo que ya había sido objeto de una visión sintética y supraintelectual. Sin una advertencia procedente de fuera, el pensamiento de una ilusión posible no hubiera siquiera aflorado, porque su ilusión formaba parte de su naturaleza. Sacudida de su sueño, analizará las ideas de desorden, de nada y de sus congéneres. Reconocerá –aunque sólo sea por un instante, la ilusión debe reaparecer en cuanto es expulsada– que no se puede suprimir una combinación sin que otra combinación la substituya, que no se puede suprimir la materia sin que otra materia la reemplace. «Desorden» y «nada» designan por tanto realmente una presencia: la presencia de una cosa o de un orden que no nos interesa, que contraría nuestro esfuerzo o nuestra atención; es nuestra decepción la que se expresa cuando denominamos ausencia a esta presencia. A partir de este momento, hablar de la ausencia de todo orden y de todas las cosas, es decir, del desorden absoluto y de la nada absoluta equivale a pronunciar palabras vacías de sentido, *flatus vocis,* puesto que una supresión es sencillamente una substitución considerada por una sola de sus dos caras, y puesto que la abolición de todo orden o de todas las cosas sería una substitución de rostro único –idea que tiene justamente tanta existencia como la del cuadrado redondo–. Cuando el filósofo habla de caos y de nada, no hace pues sino transportar al orden de la especulación –elevadas a lo absoluto y vaciadas por tanto de todo sentido, de todo contenido efectivo– dos ideas hechas para la práctica y que se referían entonces a una especie determinada de materia o de orden, pero no a todo el orden, no a a toda la materia. Desde ese momento, ¿en qué se convierten los dos problemas del origen del orden, del origen del ser? Se desvanecen, puesto que sólo se plantean si se presenta el ser y el orden como «sobrevinien-

do», y, por tanto, la nada y el desorden como posibles o al menos como concebibles; ahora bien, ahí ya no se trata más que de palabras, de espejismos de ideas.

P. M. 65-68

13. *Ejemplo: el falso problema de la intensidad*

Hemos encontrado que los hechos psíquicos eran en sí mismos cualidad pura o multiplicidad cualitativa, y que, por otro lado, su causa, situada en el espacio, era cantidad[10]. Dado que esta cualidad deviene signo de esa cantidad, y dado que suponemos a ésta detrás de aquélla, la llamamos intensidad. La intensidad de un estado simple no es, por tanto, la cantidad, sino su signo cualitativo. Hallaréis su origen en un compromiso entre la calidad pura, que es el hecho de la conciencia, y la pura cantidad, que es necesariamente espacio. Ahora bien, renunciáis a ese compromiso sin el menor escrúpulo cuando estudiáis las cosas exteriores, dado que entonces dais de lado las fuerzas mismas, suponiendo que existan, para no considerar más que los efectos mensurables y extensos. ¿Por qué habéis de conservar ese concepto bastardo cuando analizáis a su vez el hecho de conciencia? Si fuera de vosotros la magnitud no es jamás intensiva, la intensidad, dentro de vosotros, no es jamás magnitud. Por no haberlo comprendido, los filósofos han tenido que distinguir dos especies de cantidad, una extensiva, otra intensiva, sin conseguir nunca llegar a explicar lo que tenían en común, ni cómo podían emplearse las mismas palabras, «aumentar» y «disminuir», para cosas tan disímiles. Por eso mismo son responsables de las exageraciones de la psicofísica[11];

10. Tal es la tesis del primer capítulo de *Les données inmédiates.*

11. Tentativa emprendida por algunos filósofos y psicólogos para determinar las relaciones entre las variaciones cuantitativas de la excitación y las de la sensación.

porque desde el momento en que se reconoce a la sensación, salvo que se haga metafóricamente, la facultad de crecer se nos invita a conocer cuál es su crecimiento. Y del hecho de que la conciencia no mida la cantidad intensiva no se deduce que la ciencia no pueda llegar a ella indirectamente si es una magnitud. Por tanto, o bien hay una fórmula psicofísica posible, o la intensidad de un estado psíquico simple es cualidad pura.

D. I. 169

14. *El falso problema de la nada*

¿Cómo oponer entonces la idea de Nada a la de Todo? ¿No se ve que consiste en oponer lo lleno a lo lleno, y que la cuestión de saber «por qué algo existe», es por tanto una cuestión carente de sentido, un pseudo-problema planteado en torno a una pseudo-idea? Es preciso, sin embargo, que digamos una vez más por qué ese fantasma de problema obsesiona el espíritu con semejante obstinación. En vano mostramos que en la representación de una «abolición de lo real» no hay más que la imagen de todas las realidades persiguiéndose unas a otras, indefinidamente, en círculo. En vano añadimos que la idea de inexistencia no es más que la de la expulsión de una existencia imponderable, o existencia «simplemente posible», por una existencia más substancial que sería la verdadera realidad. En vano encontramos en la forma *sui generis* de la negación algo extraintelectual, siendo la negación el juicio de un juicio, una advertencia dada a otro o a sí mismo, de tal suerte que sería absurdo atribuirle el poder de crear representaciones de un nuevo género, ideas sin contenido. Siempre persiste la convicción de que antes de las cosas, o por lo menos, bajo las cosas, está la nada. Si buscamos la razón de este hecho, la encontramos precisamente en el elemento afectivo, social, y

para decirlo todo, práctico que da su forma específica a la negación. Las mayores dificultades filosóficas nacen, según decimos, de que las formas de la acción humana se aventuran fuera de su propio campo. Estamos hechos para actuar tanto y más que para pensar; o mejor, cuando seguimos el movimiento de nuestra naturaleza, es para actuar por lo que pensamos. No hay que asombrarse, por tanto, de que los hábitos de la acción influyen sobre los de la representación, ni de que nuestro espíritu perciba siempre las cosas en el orden mismo en que tenemos por costumbre figurárnoslas cuando nos proponemos actuar sobre ellas. Ahora bien, resulta indiscutible, como anteriormente hemos hecho notar, que toda acción humana tiene su punto de partida en una insatisfacción y, por eso mismo, en un sentimiento de ausencia. No actuaríamos si no nos propusiésemos un fin, y no buscamos una cosa por otro motivo que porque sentimos su falta. Nuestra acción avanza así de «nada» a «algo» y tiene por esencia misma bordar «algo» sobre la trama de la «nada». A decir verdad, la nada de que se trata aquí no es tanto la ausencia de una cosa cuanto de una utilidad. Si llevo a un huésped a una habitación que todavía no he amueblado, le advierto «que no hay nada». Sé, sin embargo, que la habitación está llena de aire; pero como él no se sienta sobre el aire, la habitación no contiene realmente nada de lo que en ese momento, tanto para el visitante como para mí, cuenta como algo. De modo general, el trabajo humano consiste en crear utilidad; y mientras el trabajo no está hecho, no hay «nada», nada de lo que se quería obtener. Nuestra vida transcurre así colmando vacíos que nuestra inteligencia concibe bajo la influencia extraintelectual del deseo y del recuerdo, bajo la presión de necesidades vitales; y si se entiende por vacío una ausencia de utilidad y no de cosas, puede decirse, en ese sentido completamente relativo, que vamos constantemente de lo vacío a lo lleno. Tal es la dirección en que marcha nuestra acción. Nuestra especulación no puede impedir hacer otro tanto y, naturalmente, pasa

del sentido relativo al sentido absoluto, dado que se ejerce sobre las cosas mismas y no sobre la utilidad que tienen para nosotros. Así se implanta en nosotros la idea de que la realidad colma un vacío, y de que la nada, concebida como una ausencia de todo, preexiste a todas las cosas de derecho, si no de hecho. Esta ilusión es la que hemos tratado de disipar mostrando que la idea de Nada, si se pretende ver en ella la de una abolición de todas las cosas, es una idea destructiva de sí misma, y que se reduce a una simple palabra; y que si, por el contrario, es realmente una idea, se encuentra en ella tanta materia como en la idea de Todo.

Este largo análisis era preciso para mostrar que *una realidad que se basta a sí misma no es necesariamente una realidad extraña a la duración.* Si (consciente o inconscientemente) se pasa por la idea de la nada para llegar a la del Ser, el Ser al que se llega es una esencia lógica o matemática, por tanto intemporal. Y desde ese momento, una concepción estática de lo real se impone: todo parece dado de una sola vez, en la eternidad. Pero es preciso acostumbrarse a pensar el Ser directamente, sin dar un rodeo, sin dirigirse primero al fantasma de nada que se interpone entre él y nosotros. Aquí hay que tratar de ver para ver, y no de ver para actuar. Entonces el Absoluto se revela muy cerca de nosotros y, en cierta medida, en nosotros. Su esencia es psicológica, y no matemática o lógica. Vive con nosotros. Como nosotros, pero por ciertos lados, infinitamente más concentrado y más recogido en sí mismo, dura.

E. C. 296-298

15. *El falso problema de lo posible*

Las dos ilusiones que acabo de señalar no son realmente más que una. Consisten en creer que hay *menos* en la idea de vacío que en la de lleno, *menos* en el concepto de desorden que en el de

orden. En realidad, hay más contenido intelectual en las ideas de desorden y de nada, cuando representan algo, que en las de orden y de existencia, porque implican varios órdenes, varias existencias, y, además, un juego del espíritu que hace juegos malabares inconscientemente con ellos.

Pues bien, encuentro la misma ilusión en el caso que nos ocupa. En el fondo de las doctrinas que desconocen la novedad radical de cada momento de la evolución hay muchos malentendidos, muchos errores. Pero hay sobre todo la idea de que lo posible es *menos* que lo real, y que por este motivo, la posibilidad de las cosas precede a su existencia. Son así representables de antemano; podrían ser pensadas antes de ser realizadas. Pero lo cierto es que ocurre a la inversa. Si dejamos de lado los sistemas cerrados, sometidos a leyes puramente matemáticas, aislables porque la duración no incide en ellos, si consideramos el conjunto de la realidad concreta o simplemente el mundo de la vida, y con más razón el de la conciencia, encontramos que hay más, y no menos, en la posibilidad de cada uno de los estados sucesivos que en su realidad. Porque lo posible no es más que lo real con un acto del espíritu que arroja la imagen en el pasado una vez que se ha producido. Pero esto es lo que nuestros hábitos intelectuales nos impiden percibir [...]

[...] A medida que la realidad se crea, imprevisible y nueva, su imagen se refleja tras ella en el pasado indefinido; de este modo encontramos que fue posible siempre, pero sólo en este momento preciso comienza a haberlo sido siempre: por eso yo decía que su posibilidad, que no precede a su realidad, la habrá precedido una vez que la realidad aparece. Lo posible es por tanto el espejismo del presente en el pasado; y como sabemos que el porvenir terminará por ser presente, como el efecto del espejismo continúa produciéndose sin descanso, decimos que en nuestro presente actual, que será el pasado de mañana, la imagen de mañana está ya contenida aunque no lleguemos a captarla. Ahí precisamente radica la ilusión. Es

como si al percibir su imagen en el espejo ante el que ha venido a colocarse, nos figurásemos que habríamos podido tocarla si hubiéramos permanecido detrás. Por otro lado, al juzgar de este modo que lo posible no presupone lo real, se admite que la realización añade algo a la simple posibilidad: lo posible habría estado allí siempre, como fantasma que espera su hora; se habría convertido por tanto en realidad por la adición de algo, por no sé qué transfusión de sangre o de vida. No se ve que ocurre todo lo contrario, que lo posible implica la realidad correspondiente con algo que además se le une, puesto que lo posible es el efecto combinado de la realidad una vez aparecida y de un dispositivo que la arroja hacia atrás. La idea, inmanente a la mayoría de los filósofos y natural en el espíritu humano, de posibles que se realizarían mediante una adquisición de existencia, es por tanto una ilusión pura. Equivaldría a pretender que el hombre en carne y hueso proviene de la materialización de su imagen percibida en el espejo, so pretexto de que en ese hombre real hay todo lo que se encuentra en esta imagen virtual con la solidez que hace que además se la pueda tocar. Pero la verdad es que aquí no se necesita más para obtener lo virtual que lo real, más para la imagen del hombre que para el hombre mismo, porque la imagen del hombre no se esboza si no se empieza por dar al hombre, y además será preciso un espejo.

P. M. 109-112

16. *Plantear los problemas en términos de duración*

Para nosotros no hay jamás otra cosa que lo instantáneo. En lo que designamos con ese nombre entra ya un trabajo de nuestra memoria, y, por consiguiente, de nuestra conciencia que prolonga unos en otros, de tal forma que los captamos en una intuición relativamente simple, momentos tan numero-

sos como se quiera de un tiempo indefinidamente divisible. Ahora bien, ¿dónde está precisamente la diferencia entre la materia, tal cual el realismo más exigente podría concebirla, y la percepción que de ella tenemos?[12]. Nuestra percepción nos ofrece del universo una serie de cuadros pintorescos, pero discontinuos: de nuestra percepción actual no sabríamos deducir las percepciones ulteriores porque no hay nada, en un conjunto de cualidades sensibles, que deje prever las cualidades nuevas en que se transformarán. Por el contrario, la materia, tal como el realismo la plantea por regla general, evoluciona de forma que se pueda pasar de un momento al momento siguiente por medio de deducción matemática. Cierto que entre esta materia y esta percepción el realismo científico no podría encontrar un punto de contacto, porque desarrolla esta materia en cambios homogéneos en el espacio, mientras limita esta percepción mediante sensaciones inextensivas en una conciencia. Pero si nuestra hipótesis tiene fundamento, fácilmente se ve cómo percepción y materia se diferencian y cómo coinciden. La heterogeneidad cualitativa de nuestras percepciones sucesivas del universo lleva a que cada una de estas percepciones se extienda ella misma sobre un cierto espesor de duración, a que la memoria condense allí una multiplicidad enorme de conmociones que se nos aparecerán todas en bloque, aunque sucesivamente. Bastaría con divisar idealmente este espesor indiviso de tiempo, con distinguir ahí la deseada multiplicidad de momentos, con eliminar toda memoria, en resumen, para pasar de la percepción a la materia, del sujeto al objeto. Entonces la materia, convertida paulatinamente en más y más homogénea a medida que nuestras sensaciones extensivas se repartan en un número mayor de momentos, tendería indefinidamente hacia ese sistema de con-

12. Lo que Bergson reprocha al «realismo científico» es no comprender la naturaleza de la relación entre la materia y la percepción, precisamente porque sacrifica la duración a la instantaneidad.

mociones homogéneas de que habla el realismo sin por ello, ciertamente, coincidir jamás de modo absoluto con ellos. No habría necesidad de presentar a un lado el espacio con los movimientos desapercibidos, de otro la conciencia con las sensaciones inextensivas. Al contrario, sería en una percepción extensiva donde sujeto y objeto se unirían en primer término, consistiendo el aspecto subjetivo de la percepción en la contracción que la memoria opera, confundiéndose la realidad objetiva de la materia con las múltiples y sucesivas conmociones en las que esta percepción se descompone interiormente.

Tal es al menos la conclusión que se desprenderá, como esperamos, de la última parte de este trabajo[13]: *las cuestiones relativas al sujeto y al objeto, a su distinción y a su unión, deben plantearse en función del tiempo antes que en función del espacio.*

M. M. 72-74

17. *La intuición más allá del análisis y de la síntesis*

Pero si la metafísica debe proceder por intuición, si la intuición tiene por objeto la movilidad de la duración, y si la duración es por esencia psicológica, ¿no terminamos encerrando a la filosofía en la contemplación exclusiva de sí misma?[14]. ¿No consiste entonces la filosofía en contemplarse, simplemente vivir, «como un pastor ensimismado contempla el agua fluir?». Hablar así sería volver al error que no hemos ce-

13. Bergson alude aquí al conjunto de las conclusiones de *Matière et mémoire.*

14. La intuición tiene todos los caracteres precedentes: critica los falsos problemas, descubre los auténticos, plantea los problemas de función del tiempo. Pero si posee todos estos caracteres es porque, en sí misma, coincide con la duración.

sado de señalar desde el principio de este estudio. Sería desconocer la naturaleza singular de la duración, y, al mismo tiempo, el carácter esencialmente activo de la intuición metafísica. Sería no ver que sólo el método de que hablamos permite superar tanto el idealismo como el realismo, afirmar la existencia de los objetos inferiores y superiores a nosotros aunque, sin embargo, en determinado sentido, interiores a nosotros, hacerlos coexistir juntos sin dificultad, disipar progresivamente las oscuridades que el análisis acumula en torno a los grandes problemas. Sin abordar aquí el estudio de estos distintos puntos, nos limitaremos a mostrar cómo la intuición de que hablamos no es un acto único sino una serie indefinida de actos, todos ellos indudablemente del mismo género, pero cada uno de una especie muy particular, y cómo esta diversidad de actos corresponde a todos los grados del ser.

Si trato de *analizar* la duración, es decir, de resolverla en conceptos ya hechos, estoy obligado, por la naturaleza misma del concepto y del análisis, a adoptar sobre la *duración en general* dos enfoques opuestos, con los que luego pretenderé recomponerlo. Esta combinación no podrá presentar ni una diversidad de grados ni una variedad de formas: es o no es. Diré, por ejemplo, que hay por un lado una *multiplicidad* de estados de conciencia sucesivos y por otro una *unidad* que los reúne. La duración será la «síntesis» de esta unidad y de esta multiplicidad, operación misteriosa de la que no se ve, repito, cómo comportaría matices o grados. En esta hipótesis no hay, no puede haber más que una duración única, aquella en la que nuestra conciencia opera habitualmente. Para fijar las ideas, si adoptamos la duración bajo el aspecto simple de un movimiento que se realiza en el espacio, y pretendemos reducir a conceptos el movimiento considerado representativo del Tiempo, tendremos, por un lado, un número tan grande como se quiera de puntos de la trayectoria, y por otro, una unidad abstracta que los reúne, como un hilo que mantuvie-

se juntas las perlas de un collar. Entre esta multiplicidad abstracta y esta unidad abstracta, la combinación, una vez planteada como posible, es algo singular en la que encontramos más matices de los que en aritmética admite una suma de números dados. Pero si en lugar de pretender analizar la duración (es decir, en el fondo hacer la síntesis con los conceptos) nos instalamos primeramente en ella mediante un esfuerzo de intuición, tenemos la sensación de una cierta *tensión* bien determinada; esa determinación misma aparece como selección entre una infinidad de duraciones posibles. Desde ese momento se perciben duraciones tan numerosas como se quiera, todas muy diferentes entre sí, aunque cada una de ellas, reducida a conceptos, es decir, considerada exteriormente desde dos puntos de vista opuestos, se refiere siempre a la misma combinación indefinible de lo múltiple y de lo uno.

P. M. 206-208

18. *La diferencia, objeto de la intuición*

Sean, por ejemplo, todos los matices del arco iris, los del violeta y del azul, los del verde, del amarillo y del rojo. No creemos traicionar la idea matriz del señor Ravaisson[15] diciendo que habría dos formas de determinar lo que todos ellos tienen en común y, por tanto, de filosofar sobre ellas. La primera consistiría simplemente en decir que son colores. La idea abstracta y general de color se convierte así en la unidad en que la diversidad de los matices se reúne. Pero no obtenemos esta idea general de color más que borrando del rojo lo que lo

15. Bergson sentía gran admiración por Ravaisson (1813-1900); en *La Pensée et le Mouvant* consagra un artículo a su obra; en ella descubre una concepción de la filosofía próxima a la suya en ciertos aspectos.

hace rojo, de azul lo que lo hace azul, del verde lo que lo hace verde; no podemos definirla más que diciendo que no representa ni al rojo, ni al azul ni al verde; es una afirmación hecha de negaciones, una forma que circunscribe el vacío. A ella se atiene el filósofo que permanece en lo abstracto. Por medio de generalización creciente cree encaminarse hacia la unificación de las cosas: y es que procede por extinción gradual de la luz que hacía resaltar las diferencias entre los matices, y termina confundiéndolos juntos en una oscuridad común. Muy distinto es el método de unificación verdadera. Consistiría en tomar los mil matices del azul, del violeta, del verde, del amarillo, del rojo, y, haciéndolos pasar por una lente convergente, reunirlos en un mismo punto. Entonces aparecería en todo su esplendor la pura luz blanca la cual, percibida aquí abajo en los matices que la dispersan, encerraría allá arriba, en su unidad indivisa, la diversidad indefinida de los rayos multicolores. Entonces se revelaría también, hasta en cada matiz cogido aisladamente, lo que el ojo no notaba al principio, la luz blanca de que participa, la iluminación común de donde saca su coloración propia. Tal es, sin duda, según el señor Ravaisson, la clase de visión que tenemos que exigir a la metafísica. De la contemplación de un mármol antiguo podrá salir, para los ojos del verdadero filósofo, más verdad concentrada de la que hay, en estado difuso, en todo un tratado de filosofía[16]. El objeto de la metafísica consiste en aprehender en las existencias individuales, y en perseguir, hasta la fuente de donde emana, el rayo particular que, confiriendo a cada una de ellas su matiz propio, lo relaciona de ese modo con la luz universal.

P. M. 259-260

16. Ravaisson fue conservador en el museo del Louvre. Supo restaurar la *Venus de Milo* y la *Victoria de Samotracia* restituyendo a estas estatuas al parecer su actitud original.

D) Ciencia y Filosofía

19. *Diferencia de naturaleza entre la ciencia y la metafísica*

Queremos una diferencia de método, no admitimos una diferencia de valor entre la metafísica y la ciencia. Con menos modestia para la ciencia de la que han tenido la mayoría de los sabios, creemos que una ciencia basada en la experiencia, tal cual la entienden los modernos, puede alcanzar la esencia de lo real. Sin duda, sólo abarca una parte de la realidad; pero, de esta parte, un día podrá tocar el fondo; en cualquier caso se acercará a él indefinidamente. Cumple por lo tanto una mitad del programa de la antigua metafísica; y metafísica podría llamarse si no prefiriera conservar el nombre de ciencia. Queda la otra mitad. Nos parece que ésta conduce, de derecho, a una metafísica que parte igualmente de la experiencia y que también se halla en disposición de alcanzar lo absoluto; la llamaríamos ciencia si la ciencia no prefiriese limitarse al resto de la realidad. La metafísica no es, por tanto, superior a la ciencia positiva; no viene detrás de la ciencia para considerar el mismo objeto y obtener de él un conocimiento superior. Suponer entre ellas tal relación, según la costumbre casi general de los filósofos, es perjudicar tanto a una como a otra; a la ciencia porque se la condena a la relatividad; a la metafísica, porque se la convierte en un conocimiento hipotético y vago, puesto que la ciencia habría tomado necesariamente para sí, de antemano, todo cuanto se puede saber sobre su objeto de preciso y de cierto. Muy distinta es la relación que nosotros establecemos entre metafísica y ciencia. Creemos que son, o que pueden llegar a ser igualmente *precisas* y ciertas. Una y otra se dirigen a la misma realidad. Pero cada una no considera más que la mitad, de suerte que, de querer, podría verse en ellas dos subdivisiones de la ciencia o dos departamentos de la metafísica, si no señalasen direcciones divergentes de la actividad del pensamiento.

Precisamente porque están al mismo nivel, tienen puntos en común y pueden, a partir de esos puntos, verificarse la una con la otra. Establecer entre la metafísica y la ciencia una diferencia de dignidad, asignarles el mismo objeto, es decir, el conjunto de las cosas, estipulando que una lo contemplará desde abajo y la otra desde arriba, supone excluir la mutua ayuda y el control recíproco; entonces la metafísica se convierte necesariamente –a menos de perder todo contacto con lo real– un extracto condensado o una extensión hipotética de la ciencia. Dejadles, por el contrario, objetos diferentes; a la ciencia, la materia, y a la metafísica, el espíritu: como espíritu y materia se tocan, metafísica y ciencia van a poder, en toda la extensión de su superficie común, experimentarse una a otra, con la esperanza de que el contacto se convierta en fecundación. Los resultados obtenidos por ambas partes deberán reunirse, porque la materia se une al espíritu. Si la inserción no es perfecta, será porque hay algo que corregir en nuestra ciencia, o en nuestra metafísica, o en las dos. De esta suerte, la metafísica ejercerá por su parte periférica una influencia salutífera sobre la ciencia. Y, a la inversa, la ciencia comunicará a la metafísica hábitos de precisión que en esta última se propagarán de la periferia al centro. Aunque sólo sea porque sus extremos deberán aplicarse exactamente sobre los de la ciencia positiva, nuestra física será la del mundo en que vivimos, y no la de todos los mundos posibles. Abarcará realidades.

P. M. 43-44

20. *De la filosofía a la ciencia*

Lo cierto es que la filosofía no es una síntesis de las ciencias particulares, y si con frecuencia se sitúa en el terreno de la ciencia, si a veces abarca en una visión más simple los objetos de que la ciencia se ocupa, no lo hace intensificando a ésta, ni

llevando los resultados de la ciencia a un grado más alto de generalidad. No habría lugar para dos formas de conocer, filosofía y ciencia, si la experiencia no se presentase a nosotros bajo dos aspectos diferentes; por un lado, en forma de hechos que se yuxtaponen a los hechos, que se repiten casi de la misma manera, que se miden casi igual, que se despliegan en fin en el sentido de la multiplicidad distinta y de la espacialidad; por otro lado, en forma de una penetración recíproca que es pura duración, refractaria a la ley y a la medida. En ambos casos, experiencia significa consciencia; pero en el primero, la consciencia se expande hacia fuera y se exterioriza por relación a sí misma en la exacta medida en que percibe las cosas como exteriores unas a otras; en el segundo, entra en sí misma, se recobra y se profundiza. Al sondar así su propia profundidad, ¿penetra más en el interior de la materia, de la vida, de la realidad en general? Podríamos negarlo si la conciencia se yuxtapusiese a la materia como un accidente; pero creemos haber demostrado que semejante hipótesis es absurda o falsa, contradictoria consigo misma o contradicha por los hechos, según el lado desde que se la considera. Podríamos negarlo también si la conciencia humana, aunque emparentada con una conciencia más vasta y superior, hubiese sido apartada, y si el hombre hubiera de quedarse relegado en un rincón de la naturaleza como un niño castigado. Pero no, la materia y la vida que llenan el mundo están también en nosotros; las fuerzas que operan en todas las cosas, las sentimos en nosotros; cualquiera que sea la esencia íntima de lo que es y de lo que se hace, nosotros lo somos también. Descendamos entonces al interior de nosotros mismos; cuanto más profundo sea el punto que alcancemos, tanto más fuerte será el impulso que nos devolverá a la superficie. La intuición filosófica es ese contacto, la filosofía es ese empuje. Llevados hacia el exterior por un impulso procedente del fondo, alcanzaremos la ciencia a medida que nuestro pensamiento se expande y se extiende. Es preciso, por tanto, que la filosofía pueda moldearse sobre la ciencia; una idea de origen supuestamente intuitivo que

no llegase, al dividirse y al subdividirse sus divisiones, a recibir los hechos observados fuera y las leyes por las que la ciencia los relaciona entre sí, que no fuese capaz, incluso, de corregir ciertas generalizaciones y de rectificar ciertas observaciones, sería pura fantasía; no tendría nada en común con la intuición. Pero por otro lado, la idea que consigue aplicar exactamente frente los hechos y las leyes esta diseminación de sí misma no ha sido obtenida por una unificación de la experiencia exterior; porque el filósofo no ha llegado a la unidad, ha partido de ella. Hablo, por supuesto, de una unidad a la vez restringida y relativa, como la que recorta un ser vivo en el conjunto de las cosas. El trabajo por el que la filosofía parece asimilarse los frutos de la ciencia positiva, lo mismo que la operación en cuyo transcurso una filosofía parece reunir en sí los fragmentos de las filosofías anteriores, no es una síntesis, sino un análisis.

P. M. 136-138

21. *De la ciencia a la filosofía: la ciencia moderna exige una nueva metafísica*

Concluyamos que nuestra ciencia no sólo se distingue de la ciencia antigua en el hecho de que busca leyes, ni siquiera en que sus leyes enuncian relaciones entre magnitudes. Hay que añadir que la magnitud a la que quisiéramos poder relacionar todas las demás es el tiempo, y que *la ciencia moderna debe definirse sobre todo por su aspiración a tomar el tiempo por variable independiente* [...]

[...] En efecto, para los antiguos el tiempo es teóricamente despreciable, porque la duración de una cosa no manifiesta más que la degradación de su esencia; es esta ciencia inmóvil la que atrae la atención de la ciencia. No siendo el cambio más que el esfuerzo de una Forma hacia su propia realización, la realización es todo aquello que nos interesa conocer. Sin

duda, esta realización no está jamás completa: esto es lo que la filosofía antigua expresa diciendo que no percibimos forma sin materia. Pero si consideramos el objeto cambiante en un determinado momento esencial, en su apogeo, podemos decir que *roza* su forma inteligible. Nuestra ciencia se apodera de esta forma inteligible, ideal y, por así decir, límite. Y cuando de esta forma posee la pieza de oro, tiene por añadidura esa moneda menuda que es el cambio. Éste es menos que ser. El conocimiento que lo tomase por objeto, suponiendo que fuese posible, sería menos que ciencia.

Pero para una ciencia que sitúa todos los instantes del tiempo en el mismo rango, que no admite momento esencial, ni punto culminante, ni apogeo, el cambio no es ya una disminución de la esencia, ni la duración un desleimiento de la eternidad. El flujo del tiempo deviene aquí la realidad misma, y lo que se estudia son las cosas que transcurren. Cierto que sobre la realidad que fluye nos limitamos a tomar instantáneas. Pero precisamente por esto, el conocimiento científico debería apelar a otro que lo completase. Mientras que la concepción antigua del conocimiento científico concluía haciendo del tiempo una degradación, y del cambio la disminución de una Forma dada por toda la eternidad, siguiendo hasta su fin la nueva concepción hubiéramos llegado a ver en el tiempo un incremento progresivo del absoluto y en la evolución de las cosas una invención continua de formas nuevas.

E. C. 335-343

22. *Unidad última de la ciencia y de la metafísica en la intuición*

[...] VI. Pero la verdad es que nuestro espíritu puede seguir la marcha inversa. Puede instalarse en la realidad móvil, adoptar la dirección siempre cambiante, captarla, en fin, intuitiva-

mente. Para ello es preciso que se violente, que invierta el sentido de la operación por la que habitualmente piensa, que retorne o mejor refunda sin cesar sus categorías. Así desembocará en conceptos fluidos, capaces de seguir la realidad en todas sus sinuosidades y de adoptar el movimiento mismo de la vida interior de las cosas. Sólo así se constituirá una filosofía progresiva, libre de las disputas a las que se entregan las escuelas, capaz de resolver naturalmente los problemas porque se verá liberada de los términos artificiales que se han escogido para plantearlos. *Filosofar consiste en invertir la dirección habitual del trabajo del pensamiento.*

VII. Esta inversión jamás ha sido practicada de modo metódico; pero una historia en profundidad del pensamiento humano demostraría que le debemos todo cuanto de más grande se ha hecho en las ciencias. El más poderoso de los métodos de investigación de que dispone el espíritu humano, el análisis infinitesimal, ha nacido de esta inversión misma. La matemática moderna es precisamente un esfuerzo por sustituir el *todo hecho* por lo que *se hace,* por seguir la generación de las magnitudes, por captar el movimiento no desde fuera y en su resultado apreciable, sino desde dentro y en su tendencia a cambiar, para adoptar en última instancia la continuidad móvil del diseño de las cosas. Cierto que se atiene al diseño, por no ser más que la ciencia de las magnitudes. Cierto también que no ha podido llegar a sus maravillosas aplicaciones más que por la intervención de ciertos símbolos, y que si la intuición de que acabamos de hablar es el origen de la invención, sólo es el símbolo el que interviene en la aplicación. Pero la metafísica, que no se orienta hacia ninguna aplicación, podrá, y con mayor frecuencia deberá, abstenerse de convertir la intuición en símbolo. Dispensada de la obligación de abocar a resultados prácticamente utilizables, incrementará indefinidamente el terreno de sus investigaciones. Lo que en relación con la ciencia pueda perder en utilidad y

en rigor, lo gana en alcance y en extensión. Si la matemática no es más que la ciencia de las magnitudes, si los procedimientos matemáticos no se aplican más que a las cantidades, no hay que olvidar por ello que la cantidad es siempre cualidad en estado naciente; es, podría decirse, el caso límite. Resulta, por tanto, natural que la metafísica adopte, para extenderla a todas las cualidades, es decir, a la realidad en general, la idea generatriz de nuestra matemática. En modo alguno se llegará por ahí a la matemática universal, esa quimera de la moderna filosofía. Al contrario, a medida que avance, encontrará objetos más intraducibles a símbolos. Pero al menos habrá comenzado por tomar contacto con la continuidad y la movilidad de lo real allí donde ese contacto es más maravillosamente utilizable. Se verá contemplada en un espejo que le remite una imagen, muy reducida, sin duda, pero también muy luminosa, de sí misma. Con una claridad superior habrá visto lo que los procedimientos matemáticos toman a la realidad concreta y proseguirá en el sentido de la realidad concreta, no en el de los procedimientos matemáticos. Digamos, por tanto, tras atenuar de antemano cuanto la fórmula podría tener a un tiempo de excesivamente modesto y de excesivamente ambicioso, que *uno de los objetivos de la metafísica es operar diferenciaciones e integraciones cualitativas.*

VIII. Lo que ha hecho perder de vista este objeto, y lo que ha podido engañar a la ciencia misma sobre el origen de determinados procedimientos que emplea, es que la intuición, una vez tomada, debe encontrar un modo de expresión y de aplicación que sea conforme con los hábitos de nuestro pensamiento y que nos proporcione, en conceptos bien definidos, los puntos de apoyo sólidos de que tenemos tan gran necesidad. Ahí radica la condición de lo que nosotros llamamos rigor, precisión, y también extensión indefinida de un método general con los casos particulares. Ahora bien, esta extensión y este trabajo de perfeccionamiento lógico pueden proseguir-

se durante siglos, mientras que el acto generador del método no dura más que un instante. Por eso adoptamos con tanta frecuencia el aparato lógico de la ciencia para la ciencia misma, olvidando la intuición de donde el resto ha podido salir.

Del olvido de esta intuición procede todo cuanto ha sido dicho por los filósofos, e incluso por los sabios, sobre la «relatividad» del conocimiento científico. *Es relativo el conocimiento simbólico que por medio de conceptos preexistentes va de lo fijo a lo móvil, pero no el conocimiento intuitivo que se sitúa en lo móvil y adopta la vida misma de las cosas.* Esta intuición alcanza un absoluto.

Ciencia y metafísica se reúnen, pues, en la intuición. Una filosofía verdaderamente intuitiva cumpliría la unión tan deseada de la metafísica y de la ciencia. Al mismo tiempo que conformaría la metafísica como ciencia positiva –quiero decir progresiva e indefinidamente perfectible–, llevaría a las ciencias positivas propiamente dichas a tomar conciencia de su verdadero alcance, muy superior, con frecuencia, a lo que ellas mismas imaginan. Pondría más ciencia en la metafísica y más metafísica en la ciencia. Tendría por fruto restablecer la continuidad entre las intuiciones que las diversas ciencias positivas han obtenido de vez en cuando durante el curso de su historia y que sólo han logrado a golpes de genio [...]

P. M. 213-217

II. La memoria o los grados coexistentes de la duración

A) Principios de la memoria

23. *En qué sentido es memoria la duración*

Nuestra duración no es un instante que reemplaza a otro instante; no habría entonces nunca más que presente, y no prolongación del pasado en lo actual, ni evolución, ni duración concreta. La duración es el progreso continuo del pasado que corroe el porvenir y que se hincha al avanzar. Desde el momento en que el pasado crece incesantemente, se conserva también de modo indefinido. La memoria [...], no es una facultad de clasificar los recuerdos en un cajón o de inscribirlos en un registro. No hay registro, no hay cajón, aquí no hay siquiera propiamente hablando, una facultad, porque una facultad se ejerce de modo intermitente, cuando ella quiere o cuando puede, mientras que el amontonamiento del pasado sobre el pasado prosigue sin tregua. En realidad, el pasado se conserva por sí mismo, automáticamente. Sin duda, en todo instante nos sigue todo entero: lo que desde nuestra primera infancia hemos sentido, pensado, querido, está ahí, inclinado sobre el presente con el que va a reunirse presionando contra

la puerta de la conciencia que querría dejarlo fuera. El mecanismo cerebral está hecho precisamente para rechazar la casi totalidad en el inconsciente y para no introducir en la conciencia lo que por naturaleza sirve para aclarar la situación presente, para ayudar a la acción que se prepara, a proporcionar por último un trabajo *útil*[1]. Todo lo más, los recuerdos de lujo logran pasar de contrabando por la puerta entreabierta. Estos mensajeros del inconsciente nos advierten de cuanto tras nosotros arrastramos sin saberlo. Pero incluso aunque no tuviésemos clara la idea, sentiríamos vagamente que nuestro pasado nos queda presente. En efecto, ¿qué somos nosotros, qué es nuestro *carácter* sino la condensación de la historia que hemos vivido desde nuestro nacimiento, antes de nuestro nacimiento incluso, dado que llevamos con nosotros disposiciones prenatales? Sin duda, no pensamos más que con una pequeña parte de nuestro pasado; pero es con nuestro pasado todo entero, incluida nuestra curvatura de alma original, como deseamos, queremos, actuamos. Nuestro pasado se manifiesta por tanto íntegramente en nosotros por su impulso y en forma de tendencia, aunque sólo una débil parte se convierta en representación.

E. C. 4-5

24. *Nos colocamos de golpe en el pasado: El recuerdo puro, más allá de la imagen*

¿Se trata de encontrar un recuerdo, de evocar un periodo de nuestra historia? Tenemos conciencia de un acto *sui generis* por el cual nos separamos del presente para volvernos a colocar en primer lugar en el pasado general, luego en una deter-

1. Véanse textos 30, 37, 38 y 39.

minada región del pasado, trabajo de tanteo, análogo a la puesta a punto de un aparato fotográfico. Pero nuestro recuerdo permanece aún en estado virtual; de este modo sólo nos disponemos a recibirlo adoptando la actitud apropiada. Poco a poco, aparece como una nebulosa que se condensa; de virtual pasa al estado actual; y a medida que sus contornos se dibujan y que su superficie se colorea, tiende a imitar la percepción. Pero permanece adherido al pasado por sus profundas raíces y si, una vez realizado, no se resintiese de su virtualidad original, si no fuera, a la vez que un estado presente, algo que contrasta con el presente, jamás lo reconoceríamos como recuerdo [...]

[...] La verdad es que jamás alcanzaremos el pasado si no nos colocamos en él de golpe. Esencialmente virtual, el pasado no puede ser captado por nosotros como pasado a no ser que sigamos y adoptemos el movimiento mediante el que se abre en imagen presente, emergiendo de las tinieblas a la luz. En vano buscaremos la huella en alguna cosa actual y ya realizada; sería lo mismo que buscar la oscuridad bajo la luz. Ahí radica precisamente el error del asociacionismo: situado en lo actual, se agota en vanos esfuerzos por descubrir, en un estado realizado y presente, la señal de su origen pasado, por distinguir el recuerdo de la percepción, y por erigir en diferencia de naturaleza lo que de antemano ha condenado a no ser más que una diferencia de magnitud.

Imaginar no es *acomodarse.* Indudablemente, un recuerdo, a medida que se actualiza, tiende a vivir en una imagen; pero lo recíproco no es cierto, y la imagen pura y simple no me llevará al pasado más que si he ido efectivamente a buscarlo en el pasado, siguiendo así el progreso continuo que le ha llevado de la oscuridad a la luz.

M. M. 148-150

25. *Diferencia de naturaleza entre la percepción y el recuerdo*

Cuanto más se piense menos se comprenderá que el recuerdo pueda nacer jamás si no se crea al mismo tiempo que la percepción. O el presente no deja huella alguna en la memoria, o es que se desdobla en todo instante, desde su mismo surgimiento, en dos chorros simétricos, uno de los cuales revierte hacia el pasado mientras el otro se abalanza hacia el futuro. Este último, al que denominamos percepción, es el único que nos interesa. No tenemos que hacer mediante el recuerdo las cosas cuando tenemos las cosas mismas. Al separar la conciencia práctica este recuerdo por inútil, la reflexión teórica lo considera inexistente. Así nace la ilusión de que el recuerdo *sucede* a la percepción.

Pero esta ilusión tiene una fuente más profunda todavía.

Procede de que el recuerdo reavivado, consciente, nos da la impresión de ser la percepción misma que resucita bajo una forma más modesta, y nada más que esta percepción. Entre la percepción y el recuerdo habría una diferencia de intensidad o de grado, pero no de naturaleza. Al definirse la percepción como estado fuerte y el recuerdo como estado débil, y al no poder ser entonces el recuerdo de una percepción más que esta percepción debilitada, nos parece que la memoria ha tenido que esperar, para registrar una percepción en el inconsciente, a que la percepción se haya adormecido en recuerdo. Por esto juzgamos que el recuerdo de una percepción no podría crearse con esta percepción ni desarrollarse al mismo tiempo que ella.

Pero la tesis que hace de la percepción presente un estado fuerte y del recuerdo reavivado un estado débil, que quiere que se pase de esta percepción a este recuerdo mediante disminución, tiene contra ella la observación más elemental. Lo hemos demostrado en un trabajo anterior. Tomad una sensación intensa y hacedla decrecer progresivamente hasta cero. Si entre el recuerdo de la sensación y la sensación misma no

hay más que una diferencia de grado, la sensación se volverá recuerdo antes de apagarse. Ahora bien, llega sin duda un momento en que no podéis decir si os las veis con una sensación débil que experimentáis, o con una sensación débil que imagináis, aunque nunca el estado débil se convierta en recuerdo, arrojado en el pasado, del estado fuerte. El recuerdo es por tanto otra cosa.

El recuerdo de una sensación es algo capaz de *sugerir* esta sensación, quiero decir, de hacerla renacer, débil al principio, más fuerte después, más fuerte paulatinamente a medida que la atención se fija más sobre ella. Pero es distinto del estado que sugiere, y precisamente porque la sentimos detrás de la sensación sugerida, como el magnetizador detrás de la alucinación provocada, localizamos en el pasado la causa de lo que experimentamos. En efecto, la sensación es esencialmente actualidad y presente; pero el recuerdo, que la sugiere desde el fondo del inconsciente de donde emerge a duras penas, se presenta con ese poder *sui generis* de sugestión que es la marca de lo que no es, de lo que todavía querría ser. Apenas ha tocado la imaginación la sugestión cuando la cosa sugerida se dibuja en estado naciente, y por ello resulta tan difícil distinguir entre una sensación débil que se experimenta y una sensación débil que se rememora sin fechar. Pero la sugestión no es lo que sugiere en grado alguno, el recuerdo puro de una sensación o de una percepción, no es en grado alguno la sensación o la percepción mismas. De lo contrario habría que decir que la palabra del magnetizador, para sugerir a los sujetos dormidos que tienen en la boca azúcar o sal, debe estar ya, ella misma, un poco azucarada o salada [...]

[...] El recuerdo aparece en todo momento haciendo de doble de la percepción, naciendo con ella, desarrollándose al mismo tiempo y sobreviviéndola porque es de naturaleza distinta a ella.

E. S. 131-133 y 135

26. *Los grados de la duración*

Concentrémonos, por tanto, en lo que tenemos, a un mismo tiempo, más separado de lo exterior y menos penetrado de intelectualidad. Busquemos, en lo más hondo de nosotros mismos, el punto en que nos sentimos más interiores a nuestra propia vida. Es en la pura duración donde nos sumimos entonces, una duración en que el pasado, siempre en marcha, se dilata sin cesar en un presente absolutamente nuevo. Pero al mismo tiempo sentimos tenderse, hasta su límite extremo, el resorte de nuestra voluntad. Es preciso que mediante una contracción violenta de nuestra personalidad sobre sí misma reunamos nuestro pasado que se oculta para lanzarlo, compacto e indiviso, a un presente que creará introduciéndose en él. Muy escasos son los momentos en que nos dominamos a nosotros mismos en este punto: forman unidad con nuestras acciones auténticamente libres. E incluso entonces jamás nos mantenemos completamente enteros. Nuestro sentimiento de la duración, quiero decir, la coincidencia de nuestro yo consigo mismo, admite grados. Pero cuanto más profundo es el sentimiento, y más completa la coincidencia tanto más absorbe la intelectualidad la vida en que nos sitúan superándola. Porque la inteligencia tiene por función esencial vincular lo mismo a lo mismo, y sólo los hechos que se repiten son los únicos enteramente adaptables al cuadro de la inteligencia. Ahora bien, en los momentos reales de la duración real la inteligencia se enfrenta sin duda de repente, reconstituyendo el nuevo estado con una serie de vistas tomadas del exterior sobre él y que semejan tanto como es posible lo ya conocido: en este sentido, el estado contiene la intelectualidad «en potencia» por así decir. Sin embargo, la desborda, permanece inconmensurable con ella, siendo indivisible y nuevo.

Detengámonos ahora, interrumpamos el esfuerzo que empuja hacia el presente a la mayor parte posible del pasado. Si el acuerdo fuera completo, no habría ya ni memoria ni volun-

tad; es decir, que jamás caemos en esa posibilidad absoluta, como tampoco podemos ser absolutamente libres. Pero en última instancia entrevemos una existencia hecha de un presente que volvería a comenzar sin cesar –nada de duración real, nada más que lo instantáneo que muere y renace indefinidamente–. ¿Radica ahí la existencia de la materia? Evidentemente no, porque el análisis la resuelve en conmociones elementales de las que las más breves son de una duración muy débil, casi evanescente, pero no nula. Puede no obstante presumirse que la existencia física se inclina hacia este segundo sentido, de igual forma que la existencia psíquica lo hace hacia el primero.

Por un lado, en el fondo de la «espiritualidad», y por otro, en el de la «materialidad» con la intelectualidad, habría, por tanto, dos procesos de dirección opuesta, y se pasaría del primero al segundo mediante inversión, quizá incluso por medio de simple interrupción, si es cierto que inversión e interrupción son dos términos que deben ser considerados en este caso como sinónimos, como lo demostraremos detalladamente algo más adelante. Esta presunción se confirma si se consideran las cosas desde el punto de vista de la extensión, y no sólo desde la duración.

Cuanto mayor conciencia tomamos de nuestro progreso en la duración pura, tanto más sentimos a las diversas partes de nuestro ser entrar unas en otras y a nuestra personalidad toda concentrarse en un punto, o mejor, en una punta que se inserta en el porvenir penetrándolo sin cesar. En esto consisten la vida y la acción libres. Dejémonos ir, por el contrario; en lugar de actuar, soñamos. Al mismo tiempo, nuestro yo se dispersa, nuestro pasado, que hasta ese momento se recogía sobre sí mismo en el impulso indivisible que nos comunicaba, se descompone en miles de recuerdos que se exteriorizan unos respecto a los otros. Renuncian a interpretarse a medida que se fijan más. Nuestra personalidad desciende nuevamente de ese modo en dirección del espacio. Por otra parte, lo

bordea sin cesar, en la sensación. No insistiremos sobre este punto que ya hemos considerado en profundidad en otra parte. Limitémonos a recordar que la extensión admite grados, que toda sensación es extensiva en cierta medida, y que la idea de sensaciones inesperadas, artificialmente localizadas en el espacio, es una simple consideración del espíritu, sugerida más por una metafísica inconsciente que por la observación psicológica.

Indudablemente, no estamos dando más que los primeros pasos en dirección de la extensión, incluso aunque nos dejemos ir cuanto podamos. Pero supongamos por un instante que la materia consiste en este mismo movimiento impulsado más lejos, y que la física es simplemente lo psíquico invertido. Compredería mos entonces que el espíritu se sienta tan a su gusto y circule tan naturalmente en el espacio, dado que la materia le sugiere la representación más clara. Este espacio tenía la representación implícita en el sentimiento mismo que sacaba de su *relajación* eventual, es decir, de su *extensión* posible. La encuentra en las cosas, pero la hubiese obtenido sin ellas de haber tenido imaginación bastante para llevar hasta el fin la inversión de su movimiento natural. Por otro lado, así nos explicaríamos que la materia acentúe aun su materialidad bajo la mirada del espíritu. Ha comenzado por ayudar a éste a bajar su pendiente hasta ella, le ha dado impulso. Mas el espíritu, una vez lanzado, prosigue. La representación que forma del espacio puro no es más que el *esquema* del objetivo a que ese movimiento conduciría. Una vez en posesión de la forma de espacio, se sirve de ella como de un entramado de mallas que puede hacerse y deshacerse a voluntad, entramado que, arrojado sobre la materia, la divide según las exigencias de nuestra acción. De este modo, el espacio de nuestra geometría y la espacialidad de las cosas se engendran mutuamente por la acción y la reacción recíproca de dos términos que son de igual existencia, pero que caminan en sentido inverso. Ni el espacio es tan extraño a nuestra naturaleza como

nos lo figuramos, ni la materia se halla tan completamente extendida en el espacio como nuestra inteligencia y nuestros sentidos se la representan.

E. C. 201-204

27. *La memoria como coexistencia virtual de grados*

Todo ocurre, por tanto, como si nuestros recuerdos estuvieran repetidos un indefinido número de veces en esas mil reducciones posibles de nuestra vida pasada. Adoptan una forma más banal cuanto más se cierra la memoria, más personal cuando se dilata, y así entran en una multitud ilimitada de «sistematizaciones» diferentes. Una palabra de un lengua extranjera, pronunciada a mi oído, puede hacerme pensar en esta lengua en general o en un voz que la pronunció antaño de una determinada manera. Estas dos asociaciones por semejanza, no se deben a la llegada accidental de dos representaciones diferentes que el azar hubiera traído alternativamente a la esfera de atracción de la percepción actual. Responden a dos *disposiciones* mentales distintas, a dos grados distintos de tensión de la memoria, en un caso más cercana a la imagen pura, en otro más dispuesta a la réplica inmediata, es decir, a la acción. Clasificar estos sistemas, buscar la ley que las une respectivamente a los diversos «tonos» de nuestra vida mental, mostrar cómo cada uno de estos tonos está determinado en sí mismo por las necesidades del momento y también por el grado variable de nuestro esfuerzo personal, sería una empresa difícil: toda esta psicología está aún por hacer y nosotros no queremos, por el momento, tratar de hacerlo. Pero cada uno de nosotros siente de sobra que tales leyes existen, y que hay relaciones estables de este género. Sabemos, por ejemplo, cuando leemos una novela de análisis, que ciertas asociaciones de ideas que se nos pintan son ciertas, que han

podido ser vividas; otras nos sorprenden o no nos dan la impresión de lo real, porque allí sentimos el efecto de un acercamiento mecánico entre estados diferentes del espíritu, como si el autor no hubiera sabido mantenerse en el plano de la vida mental que había elegido. La memoria tiene, por tanto, sus grados sucesivos y distintos, de tensión o de vitalidad, difíciles de definir, sin duda, pero que el pintor del alma no puede confundir entre sí impunemente. La patología, por otra parte, viene a confirmar aquí –con ejemplos groseros, cierto– una verdad que todos presentimos. En las «amnesias sistematizadas» de los histéricos, por ejemplo, los recuerdos que parecen abolidos están realmente presentes; pero todos se refieren, sin duda, a un cierto tono determinado de vitalidad intelectual, donde el sujeto no puede ya situarse.

M. M. 188-189

28. *Los grados de la memoria y la atención*

De buen grado nos representamos la percepción atenta como una serie de procesos que caminarían a lo largo de un hilo único, excitando el objeto sensaciones, las sensaciones haciendo surgir ante ellas las ideas, cada idea conmocionando gradualmente puntos más alejados de la masa intelectual. Habría, por tanto, una marcha en línea recta, por la que el espíritu se alejaría más y más del objeto para no volver nunca. Nosotros pretendemos, por el contrario, que la percepción refleja es un *circuito* en el que todos los elementos, incluido el mismo objeto percibido, se mantienen en estado de tensión mutua como en un circuito eléctrico, de tal forma que cada sacudida salida del objeto no puede detenerse en ruta en las profundidades del espíritu: debe siempre retornar al objeto mismo. Que no se vea en este planteamiento una simple cuestión de palabras. Se trata de dos concep-

ciones radicalmente distintas del trabajo intelectual. Según la primera, las cosas ocurren mecánicamente y gracias a una serie totalmente accidental de adiciones sucesivas. A cada momento de una percepción atenta, por ejemplo, nuevos elementos, que preceden de una región más profunda del espíritu, podrían unirse a los viejos elementos sin crear una perturbación general, sin exigir una transformación del sistema. En la segunda, por el contrario, un acto de atención implica tal solidaridad entre el espíritu y su objeto, es un circuito tan bien cerrado, que no se podría pasar a estados de concentración superior sin crear con todas las piezas otros tantos circuitos nuevos que envuelven al primero y que no tienen en común entre sí otra cosa que el objeto percibido. De estos diferentes círculos de la memoria, que estudiaremos con detalle más adelante, el más estrecho A es el más cercano a la percepción inmediata. No contiene más que el objeto mismo O con la imagen consecutiva que viene a cubrirlo. Detrás de él, los círculos B, C, D, cada uno de ellos más amplio, responden a esfuerzos crecientes de expansión intelectual. El todo de la memoria, como veremos, entra en cada uno de estos circuitos, puesto que la memoria está siempre presente; pero esta memoria, a la que su elasticidad permite dilatarse indefinidamente, refleja sobre el objeto un número creciente de cosas sugeridas –unas veces, los detalles del objeto mismo, otras, detalles concomitantes que pueden contribuir a esclarecerla–. Así, tras haber reconstruido el objeto percibido a la manera de un todo independiente, reconstruimos con él las condiciones cada vez más lejanas con que forma un sistema. Llamemos B', C', D', a estas causas de profundidad creciente, ubicadas detrás del objeto, y virtualmente dadas con el objeto mismo. Veremos que el progreso de la atención tiene por fruto crear de nuevo no sólo el objeto percibido, sino los sistemas cada vez más vastos a los que puede vincularse; de tal suerte que a medida que los círculos B, C, D, representan una expansión

más alta de la memoria, su reflexión alcanza en B', C', D' capas más profundas de la realidad.

Por tanto, la misma vida psicológica se repetiría un número indefinido de veces en las sucesivas etapas de la memoria, y el mismo acto del espíritu podría representarse a alturas diferentes. En el esfuerzo de atención, el espíritu se ofrece todo entero, pero se simplifica o se complica según el nivel que escoge para realizar sus evoluciones. Por regla general es la percepción presente la que determina la orientación de nuestro espíritu; pero según el grado de tensión que nuestro espíritu adopte, según a la altura en que se sitúe, esta percepción desarrolla en nosotros un número mayor o menor de recuerdos-imágenes.

En fin, en otras palabras, los recuerdos personales, exactamente localizados, y cuya serie diseñaría el curso de nuestra existencia pasada, constituyen, reunidos, la última y más larga envoltura de nuestra memoria. Esencialmente fugaces, no se materializan más que por azar, bien que una determinación accidental precisa de nuestra actitud corporal los atraiga, bien que la indeterminación misma de esta actitud deje campo libre al capricho de su manifestación. Pero esta envoltura extrema se reduce y repite en círculos interiores y concéntricos que, cada vez más estrechos, soportan los mismos recuerdos disminuidos, más alejados cada vez de su forma personal y original, más capaces cada vez, en su banalidad, de aplicarse sobre la percepción presente y de determinarla a la manera de una especie que engloba al individuo. Llega un momento en que el recuerdo, así reducido, se inserta tan bien en la percepción presente que no podría decirse donde termina la percepción, donde comienza el recuerdo. En ese preciso momento la memoria, en lugar de hacer aparecer y desaparecer caprichosamente sus representaciones, se regula detalladamente gracias a los movimientos corporales.

M. M. 113-116

B) Psicología de la memoria

29. *Movimiento hacia la imagen*

Pero interroguemos a nuestra conciencia. Preguntémosle lo que ocurre cuando escuchamos la palabra de otro con la idea de comprenderla. ¿Esperamos, pasivos, a que las impresiones vayan a buscar sus imágenes? ¿No sentimos, antes de colocarnos en una cierta disposición, variable según el interlocutor, variable según la lengua que habla, según el género de ideas que expresa, y sobre todo según el movimiento general de su frase, como si comenzásemos por regular el tono de nuestro trabajo intelectual? El esquema motor, que subraya sus entonaciones, que sigue de rodeo en rodeo la curva de su pensamiento, muestra a nuestro pensamiento el camino. Es el recipiente vacío, determinante, por su forma, de la forma a que tiende la masa fluida que allí se precipita.

Pero nacerán dudas para comprender de este modo el mecanismo de la interpretación, debido a la invencible tendencia que nos lleva a pensar, en cualquier ocasión, las *cosas* más que los *progresos*. Ya hemos dicho que partíamos de la idea, y que la desarrollábamos en recuerdos-imágenes auditivos, capaces de insertarse en el esquema motor para recubrir los sonidos oídos. Hay ahí un progreso continuo por el cual la nebulosidad de la idea se condensa en imágenes auditivas distintas, que, todavía fluidas, van a solidificarse por último en su coalescencia con los sonidos materialmente percibidos. En ningún momento puede decirse con precisión que la idea o que la imagen-recuerdo acaba, que la imagen-recuerdo o que la sensación comienza. Y de hecho, ¿dónde está la línea de demarcación entre la confusión de los sonidos percibidos en masa y la claridad que las imágenes auditivas rememoradas le añaden, entre la discontinuidad de estas imágenes mismas rememoradas y la continuidad de la idea original que ellas disocian y refractan en palabras distintas? Pero el pensamiento

científico, al analizar esta serie ininterrumpida de cambios y ceder a una irresistible necesidad de figuración simbólica, detiene y solidifica en cosas acabadas las principales fases de esta evolución. Erige los sonidos brutos oídos en palabras separadas y completas; luego, las imágenes auditivas rememoradas en entidades independientes de la idea que desarrollan: estos tres términos, percepción bruta, imagen auditiva e *idea* van a formar de este modo todos distintos, cada uno de los cuales se bastará a sí mismo. Y mientras que para atenerse a la experiencia pura hubiera sido preciso, necesariamente, partir de la idea –dado que los recuerdos auditivos le deben su soldadura y que los sonidos brutos no se complementan a su vez más que por los recuerdos–, no vemos inconveniente, cuando se ha completado el sonido bruto arbitrariamente y cuando arbitrariamente también se ha soldado el conjunto de los recuerdos, en invertir el orden natural de las cosas, en afirmar que vamos de la percepción a los recuerdos y de los recuerdos a la idea.

M. M. 134-136

30. *Por qué el recuerdo deviene imagen*

En líneas generales, *en derecho,* el pasado no vuelve a la conciencia más que en la medida en que puede ayudar a comprender el presente y a prever el futuro: es un esclarecedor de la acción. Se sigue una pista falsa cuando se estudian las funciones de representación en estado aislado, como si por sí mismas fueran su propio fin, como si nosotros fuéramos espíritus puros, ocupados en ver pasar las ideas y las imágenes. La percepción presente atraería entonces hacia ella un recuerdo similar sin ninguna segunda intención de utilidad, por nada, por el placer –por el placer de introducir en el mundo mental una ley de atracción análoga a la que gobierna el mun-

do de los cuerpos–. No objetamos, desde luego, la «ley de semejanza», pero como ya hemos hecho notar en otra parte, dos ideas cualesquiera y dos imágenes tomadas al azar, por alejadas que se las suponga, se parecerán siempre por algún costado, porque siempre se encontrará un género común en que meterlas; de suerte que una percepción cualquiera evocaría un recuerdo cualquier si en este caso no hubiese más que una atracción mecánica de lo semejante por lo semejante. Lo cierto es que si una percepción evoca un recuerdo, lo hace con el objeto de que las circunstancias que han precedido, acompañado y seguido a la situación pasada arrojen alguna luz sobre la situación actual y muestren el camino por donde salir de ella. Son posibles miles de evocaciones de recuerdos por semejanza, pero el recuerdo que tiende a reaparecer es aquel que se parece a la percepción por un cierto lado particular, aquel que puede esclarecer y dirigir el acto en preparación. Y este recuerdo mismo podría, en rigor, no manifestarse: bastaría con que evocase, sin mostrarse él mismo, las circunstancias que han sido dadas en contigüidad con él, lo que lo ha precedido y lo que lo ha seguido, en fin, lo que importa conocer para conocer el presente y anticipar el porvenir. Podemos concebir incluso que nada de esto se manifestase en la conciencia y que sólo apareciese la conclusión, es decir, la sugestión precisa de una determinada resolución. Así es como las cosas ocurren probablemente en la mayoría de los animales. Pero cuanto más se desarrolla la conciencia, tanto más esclarece la operación de la memoria y tanto más también deja transparentar la asociación por semejanza, que es el medio, tras de la asociación por contigüidad, que es el fin. Y ésta, una vez instalada en la conciencia, permite a una multitud de recuerdos de lujo introducirse en virtud de cierta semejanza, incluso de una semejanza desprovista de interés actual: así se explica que podamos soñar un poco al actuar; pero son las necesidades de la acción las que han determinado las leyes de la evocación; sólo ellas ostentan las llaves de la conciencia y

los recuerdos de sueño no se introducen más que aprovechando lo que hay de relajado, de mal definido, en la relación de semejanza que da autorización para entrar. En resumen, si la totalidad de nuestros recuerdos ejerce en todo instante un impulso desde el fondo del inconsciente, la conciencia atenta a la vida no deja pasar, legalmente, más que aquellos que pueden concurrir a la acción presente, aunque muchos otros se cuelen gracias a esta condición general de semejanza que ha sido preciso presentar.

E. S. 144-146

31. *El sueño*

Pero si nuestro pasado permanece casi siempre enteramente oculto a nosotros porque está inhibido por las necesidades de la acción presente, encontrará fuerza para franquear el umbral de la conciencia siempre que nos desinteresemos de la acción eficaz para volvernos a situar, en cierto modo, en la vida del ensueño. El sueño, natural o artificial, provoca precisamente un distanciamiento de esta clase. Recientemente se nos mostraba en el sueño una interrupción de contacto entre los elementos nerviosos, sensoriales y motores. Incluso si no nos paramos en esta ingeniosa hipótesis, es imposible no ver en el sueño un relajamiento, al menos funcional, de la tensión del sistema nervioso, siempre dispuesto durante la vigilia a prolongar la excitación recibida en reacción apropiada. Ahora bien, es cosa probada por la observación banal la «exaltación» de la memoria en ciertos sueños y en ciertos estados de sonambulismo. Recuerdos que se creía abolidos reaparecen entonces con una exactitud sorprendente; revivimos en todos sus detalles escenas de infancia enteramente olvidadas; hablamos lenguas de las que ni siquiera recordamos haberlas aprendido. Pero nada hay más instructivo, a este respecto,

que lo que se produce en ciertos casos de ahogo brusco, en los ahogados y en los ahorcados. El sujeto, vuelto a la vida, declara haber visto desfilar ante sí, en poco tiempo, todos los sucesos olvidados de su historia, con sus circunstancias más ínfimas y en el orden mismo en que se habían producido.

Un ser humano que *soñase* su existencia en lugar de vivirla tendría indudablemente bajo su mirada, en todo momento, la multitud infinita de los detalles de su historia pasada. Y quien, por el contrario, repudiara esta memoria con todo lo que ella engendra, *fingiría* sin cesar su existencia en lugar de representársela verdaderamente: autómata consciente, seguiría la pendiente de los hábitos útiles que prolongan la excitación en reacción apropiada. El primero no saldría nunca de lo particular, e incluso de lo individual. Dejando a cada imagen su fecha en el tiempo y su lugar en el espacio, vería en qué *difiere* de las demás y no en qué se les parece. El segundo, guiado siempre por la costumbre, no discerniría, por el contrario, en una situación más que el lado por el que *se parece prácticamente* a situaciones anteriores. Incapaz sin duda de *pensar* lo universal, puesto que la idea general supone la representación al menos virtual de una multitud de imágenes rememoradas, evolucionaría, sin embargo, en lo universal, dado que el hábito es a la acción lo que la generalidad al pensamiento. Pero estos dos estados extremos, uno de una memoria absolutamente contemplativa que no aprehende más que lo singular en su visión, y otro de una memoria completamente motriz que imprime la huella de la generalidad a su *acción,* no se aíslan ni se manifiestan plenamente más que en casos excepcionales. En la vida normal se penetran íntimamente, abandonando así, ambos, algo de su pureza original. El primero se traduce mediante el recuerdo de las diferencias; el segundo mediante la percepción de las semejanzas: en la confluencia de las dos corrientes aparece la idea general.

M. M. 171-173

32. *La idea general*

En efecto, la esencia de la idea general es moverse sin cesar entre la esfera de la acción y la de la memoria pura. Refirámonos, de hecho, al esquema que ya hemos trazado. En S está la percepción actual que tengo de mi cuerpo, es decir, de un cierto equilibrio sensori-motor. En la superficie de la base AB se dispondrán, si se quiere, mis recuerdos en su totalidad. En el cono así determinado, la idea general oscilará continuamente entre la cumbre S y la base AB. En S adoptará la forma muy neta de una actitud corporal o de una palabra pronunciada; en AB revestirá el aspecto, no menos neto, de miles de imágenes individuales en las que vendría a romperse su frágil unidad. Por esto, una psicología que se atiene al *hecho concreto,* que no conoce más que las cosas y que ignora el *progreso,* no percibirá de este movimiento más que las extremidades. entre las que oscila; hará coincidir la idea general unas veces con la acción que la representa o la palabra que la expresa, otras con las imágenes múltiples, en número indefinido, que son su equivalente en la memoria. Pero la verdad es que la idea general se nos escapa desde el momento en que pretendemos fijarla en uno o en otra de estas dos extremidades. Consiste en la doble corriente que va de la una a la otra –siempre dispuesta, bien a cristalizarse en palabras pronunciadas, bien a evaporarse en recuerdos.

La cual equivale a decir que entre los mecanismos sensori-motores figurados por el punto S y la totalidad de los recuerdos dispuestos en AB hay lugar, como lo hacíamos presentir en el capítulo anterior, para mil y mil repeticiones de nuestra vida psicológica, representadas por otras tantas secciones A'B', A"B", etc., del mismo cono. Tendemos a esparcirnos en AB a medida que nos separamos más de nuestro estado sensorial y motor para vivir de la vida del sueño; tendemos a concentrarnos en S a medida que nos vinculamos más firmemente a la realidad presente, respondiendo

mediante reacciones motrices a excitaciones sensoriales. De hecho, el yo normal no se fija nunca en una de estas posiciones extremas; se mueve entre ellas, adopta alternativamente las posiciones representadas por las secciones intermedias, o, en otros términos, da a sus representaciones precisamente bastante de la imagen y precisamente bastante de la idea para que puedan concurrir útilmente a la acción presente.

M. M. 180-181

33. *El esquema*

[...] El esquema de que hablamos no tiene nada de misterioso ni siquiera de hipotético; tampoco tiene nada que pueda chocar con las tendencias de una psicología acostumbrada si no a resolver todas nuestras representaciones en imágenes, al menos a definir toda representación en relación con las imágenes, reales o posibles. El esquema mental, tal como lo consideramos en todo este estudio, se define en función de imágenes reales o posibles. Consiste en una *espera* de imágenes, en una actitud intelectual destinada unas veces a preparar la llegada de una cierta imagen precisa, como en el caso de la memoria, otras a organizar un juego más o menos prolongado entre las imágenes capaces de venir a insertarse en él, como en el caso de la imaginación creadora. Es al estado abierto lo que la imagen al estado cerrado. Presenta en términos de *devenir,* dinámicamente, lo que las imágenes nos dan como *completamente* hecho, en estado estático. Presente y actuando en el trabajo de evocación de las imágenes, se borra y desaparece tras las imágenes una vez evocadas, pues ha terminado su obra. La imagen de contornos fijos dibuja lo que ha sido. Una inteligencia que no operase más que sobre imágenes de este género no podría sino reiniciar su pasado o

tomar los elementos fijados para recomponerlos en otro orden, mediante un trabajo de mosaico. Pero una inteligencia flexible, capaz de utilizar su experiencia pasada curvándola según las líneas del presente necesita, al lado de la imagen, una representación de orden diferente siempre capaz de realizarse en imágenes pero siempre distinta de ellas. No otra cosa es el esquema.

La existencia de este esquema es, por tanto, un hecho; y, el contrario, la reducción de toda representación en imágenes sólidas, calcadas sobre el modelo de los objetos exteriores, es lo que sería una hipótesis. Añadamos que ninguna parte de esta hipótesis manifiesta con tanta claridad su insuficiencia como la cuestión presente. Si las imágenes constituyen el todo de nuestra vida mental, ¿por dónde podrá diferenciarse el estado de concentración del espíritu del estado de dispersión intelectual? Habrá que suponer que en ciertos casos se suceden sin intención común, y que en otros, por una suerte inexplicable, todas las imágenes simultáneas y sucesivas se agrupan con objeto de dar la solución más aproximada de un solo y único problema. ¿Dirá alguien que no se trata de una suerte, que es la semejanza de las imágenes lo que hace que se llamen unas a otras, mecánicamente, según la ley general de asociación? Pero el caso del esfuerzo intelectual, las imágenes que se suceden pueden precisamente no tener ninguna similitud exterior entre sí: su semejanza es completamente interior; es una identidad de significación, una igual capacidad de resolución de un determinado problema frente al que ocupan posiciones análogas o complementarias, pese a sus diferencias de forma concreta. Es preciso, por tanto, que el problema sea representado en el espíritu, y de forma distinta a la de imagen. Imagen él mismo, evocaría imágenes que se le parecen y que se parecen entre sí. Pero puesto que su papel es, por el contrario, llamar y agrupar imágenes según su capacidad de resolver la dificultad, debe tener en cuenta esa capacidad de las imágenes, y no su forma exterior y aparente. Es, por

tanto, un modo de representación distinto de la representación en imágenes, aunque no pueda definirse más que en relación con ella.

En vano se nos objetará la dificultad de concebir la acción del esquema sobre las imágenes. ¿Es más clara la de la imagen sobre la imagen? Cuando se dice que las imágenes se atraen en razón de su semejanza, ¿se va más allá de la constatación pura y simple del hecho? Todo cuanto exigimos es que no se descuide ninguna parte de la experiencia. Al lado de la influencia de la imagen sobre la imagen, está la atracción o el impulso ejercido sobre las imágenes por el esquema. Al lado del desarrollo del espíritu sobre un solo plano, en superficie, está el movimiento del espíritu que va de un plano a otro plano, en profundidad. Al lado del mecanismo de la asociación, está el del esfuerzo mental. Las fuerzas que trabajan en ambos casos no difieren simplemente por la intensidad; difieren por la dirección. En cuanto a saber *cómo* trabajaron, es una cuestión que no pertenece sólo a la psicología; está relacionada con el problema general y metafísico de la causalidad. Entre el impulso y la atracción, entre la causa «eficiente» y la «causa final», hay, según creemos, algo intermediario, una forma de actividad de donde los filósofos han derivado, por vía de empobrecimiento y de disociación, pasando a los dos límites opuestos y extremos, la idea de causa eficiente por un lado, y la de causa final por otro. Esta operación, que es la misma de la vida, consiste en un paso gradual de lo menos realizado a lo más realizado, de lo intensivo a lo extensivo, de una implicación recíproca de las partes a su yuxtaposición. El esfuerzo intelectual es algo de este tipo. Al analizarlo, hemos abarcado cuanto hemos podido, mediante el ejemplo más abstracto y por tanto más simple también, esta materialización creciente de lo inmaterial que es característico de la actividad vital.

E. S. 187-190

C) Papel del cuerpo

34. *El pensamiento y el cerebro*

El pensamiento está orientado hacia la acción; y cuando no aboca a una acción real, esboza una o varias acciones virtuales, simplemente posibles. Estas acciones reales o virtuales, que son la proyección disminuida y simplificada del pensamiento en el espacio y que señalan sus articulaciones motrices, son lo que está diseñado en la sustancia cerebral. La relación del cerebro con el pensamiento es, por tanto, compleja y sutil. Si me pedís que lo exprese en una fórmula simple, necesariamente burda, diría que el cerebro es un órgano de pantomina, y sólo de pantomina. Su papel es imitar la vida del espíritu, imitar también las situaciones exteriores a las que el espíritu debe adaptarse. La actividad cerebral es a la actividad mental lo que los movimientos de la batuta del director de orquesta son a la sinfonía. La sinfonía supera por todos los lados los movimientos que la escanden; la vida del espíritu desborda igualmente la vida cerebral. Pero el cerebro, precisamente porque extrae de la vida del espíritu todo cuanto tiene de articulable en movimiento y de materializable, precisamente porque así constituye el punto de inserción del espíritu en la materia, asegura en todo momento la adaptación del espíritu a las circunstancias, mantiene sin cesar al espíritu en contacto con las realidades. No es, hablando con propiedad, órgano de pensamiento, ni de sentimiento, ni de conciencia; pero hace que conciencia, sentimiento y pensamiento permanezcan extendidos sobre la vida real y, por tanto, sean capaces de acción eficaz. Digamos, si queréis, que el cerebro es el órgano de *la atención a la vida.*

Por ello, bastará una ligera modificación de la sustancia cerebral para que el espíritu entero aparezca afectado. Hablábamos del efecto de ciertos tóxicos sobre la conciencia, y más generalmente de la influencia de la enfermedad cerebral sobre la vida

mental. En tal caso, ¿es el espíritu mismo el perturbado, o no lo sería más bien el mecanismo de inserción del espíritu en las cosas? Cuando un loco pierde el juicio, su razonamiento puede hallarse de acuerdo con la más estricta lógica; diríais, al oír hablar a tal o cual persona que padece manía persecutoria, que peca por exceso de lógica. Su error no está en razonar mal, sino en razonar al lado de la realidad, por fuera de la realidad, como un hombre que sueña. Supongamos, como parece verosímil, que la enfermedad esté causada por una intoxicación de la sustancia cerebral. No debe creerse que el veneno haya ido a buscar el razonamiento en tales o cuales células del cerebro, ni por tanto que existan, en tales o cuales puntos del cerebro, movimientos de átomos que corresponden al razonamiento. No, lo probable es que sea el cerebro todo entero lo que está afectado de igual forma que es la cuerda entera la que se distiende, y no ésta o aquélla de sus partes cuando el nudo está mal hecho. Pero de igual forma que basta con un débil relajamiento de las amarras para que el barco se ponga a bailar sobre las olas, así una modificación incluso leve de la sustancia cerebral entera podrá hacer que el espíritu, perdiendo contacto con el conjunto de las cosas materiales en las que por regla general se apoya, sienta la realidad escapársele, dude y se vea sorprendido por el vértigo. En efecto, la locura comienza en muchos casos con un sentimiento comparable a la sensación de vértigo. El enfermo está desorientado. Os dirá que los objetos materiales carecen por él de solidez, de relieve, de la realidad de otro tiempo. Un relajamiento de la tensión, o mejor dicho, de la atención, con que el espíritu se fijaba en la parte del mundo material que le interesaba, he ahí, en efecto, el único resultado directo del desarreglo cerebral –dado que el cerebro es el conjunto de dispositivos que permiten al espíritu responder a la acción de las cosas mediante reacciones motrices, realizadas o simplemente nacientes, cuya justeza asegura la perfecta inserción del espíritu en la realidad.

E. S. 47-49

35. *Lesiones cerebrales*

Los trastornos de la memoria imaginativa que corresponden a las lesiones localizadas de la corteza son siempre las enfermedades del reconocimiento, bien del reconocimiento visual o auditivo en general (ceguera y sordera física), bien del reconocimiento de las palabras (ceguera verbal, sordera verbal, etc.). Tales son, por tanto, los trastornos que debemos examinar.

Pero si nuestra hipótesis es fundada, estas lesiones del reconocimiento no provendrán del todo de que los recuerdos ocupaban la región herida. Deberán atenerse a dos causas: bien a que nuestro cuerpo no puede tomar ya automáticamente, en presencia de la excitación procedente del exterior, la actitud precisa por medio de la cual se realizaría una selección entre nuestros recuerdos; bien a que los recuerdos no encuentran ya en el cuerpo un punto de aplicación, un medio de prolongarse en acción. En el primer caso, la lesión recaerá sobre los mecanismos que prosiguen la excitación recogida en movimiento automáticamente ejecutado; la atención no podrá ya ser fijada por el objeto. En el segundo, la lesión interesará estos centros particulares de la corteza que *preparan* los movimientos voluntarios proporcionándoles el antecedente sensorial necesario, que se llama, con razón o sin ella, centros imaginativos: la atención ya no podrá ser fijada por el sujeto. Pero tanto en un caso como en otro, se trata de movimientos actuales que serán lesionados o de movimientos futuros que cesarán de ser preparados; no habrá habido destrucción de recuerdos.

Ahora bien, la patología confirma esta previsión. Nos revela la existencia de dos espacios absolutamente distintos de ceguera y de sordera psíquicas, de ceguera y de sordera verbales. En la primera, los recuerdos visuales o auditivos son todavía evocados, pero ya no pueden aplicarse sobre las percepciones correspondientes. En el segundo, es impedida la evocación misma de los recuerdos.

M. M. 118-119

36. *Las enfermedades de la memoria*

Hay un punto en el que todo el mundo está de acuerdo, y es que las enfermedades de la memoria de las palabras son provocadas por las lesiones de cerebro más o menos nítidamente localizables. Veamos, pues, cómo este resultado es interpretado por la doctrina que hace del pensamiento una función del cerebro, y más generalmente por aquellos que creen en un paralelismo o en una equivalencia entre el trabajo del cerebro y el del pensamiento.

Nada más simple que su explicación. Los recuerdos están ahí, acumulados en el cerebro en forma de modificaciones impresas en un grupo de elementos anatómicos: si desapareciesen de la memoria sería porque los elementos anatómicos en que descansan han sido alterados o destruidos. Hablábamos hace un momento de clichés, de fonogramas: tales son las comparaciones que se encuentran en todas las explicaciones cerebrales de la memoria; las impresiones dejadas por los objetos exteriores subsistirían en el cerebro como sobre la placa sensibilizada o sobre el disco fonográfico. Mirando de cerca, se vería cuán decepcionantes son estas comparaciones. Si realmente mi recuerdo visual de un objeto, por ejemplo, fuese una impresión dejada por ese objeto en mi cerebro, nunca tendría el recuerdo de un objeto, tendría millares, millones; porque el objeto más simple y el más estable cambian de forma, de dimensión, de matiz, según el punto desde donde lo percibo; a menos, pues, que me condene a una fijeza absoluta al mirarlo, a menos que mi ojo se inmovilice en su órbita, innumerables imágenes, en modo alguno superponibles, se dibujarían alternativamente sobre mi retina y se transmitirían a mi cerebro. ¿Qué ocurrirá si se trata de la imagen visual de una persona, cuya fisonomía cambia, cuyo cuerpo es móvil, cuyo vestido y cuyo ambiente son diferentes cada vez que la veo? Y sin embargo, resulta indiscutible que mi conciencia me ofrece una imagen única, o casi única, un recuerdo prác-

ticamente invariable del objeto o de la persona: prueba evidente que ha habido aquí algo muy distinto a un registro mecánico. Y otro tanto diría, por lo demás, del recuerdo auditivo. La misma palabra articulada por personas diferentes, o por la misma persona en momentos diferentes, en frases diferentes, produce fonogramas que no coinciden entre sí: ¿cómo podríamos comparar a un fonograma el recuerdo, relativamente invariable y único, del sonido de la palabra? Esta sola consideración bastaría ya para hacernos sospechosa la teoría que atribuye las enfermedades de la memoria de las palabras a una alteración o a una destrucción de los recuerdos mismos, registrados automáticamente por la corteza cerebral.

Pero veamos qué ocurre en estas enfermedades. Allí donde la lesión cerebral es grave, y, donde la memoria de las palabras es afectada profundamente, ocurre que una excitación más o menos fuerte, una emoción, por ejemplo, trae de golpe el recuerdo que parecía perdido para siempre. ¿Sería esto posible si el recuerdo hubiera sido depositado en la materia cerebral alterada o destruida? Las cosas pasan antes bien como si el cerebro sirviese para *evocar* el recuerdo, y no para conservarlo. El afásico se vuelve incapaz de encontrar la palabra cuando la necesita; parece girar en torno a ella, no tener la fuerza requerida para poner el dedo en el punto preciso que tendría que tocar; en el terreno psicológico, en efecto, el signo exterior de la fuerza es siempre la precisión. Pero el recuerdo parece estar allá; a veces, tras haber reemplazado mediante perífrasis la palabra que creía desaparecida, el afásico hará entrar en una de ellas la palabra misma. Lo que aquí se debilita es esta *adecuación a la situación* que el mecanismo cerebral debe asegurar. Lo que más especialmente se ve afectado es la facultad de hacer consciente el recuerdo dibujando de antemano los movimientos por los que el recuerdo, si fuera consciente, se prolongaría en acto. Cuando hemos olvidado un nombre propio, ¿cómo hacemos para recordarlo? Ensaya-

mos con todas las letras del alfabeto, una después de otra; primero las pronunciamos interiormente; luego, si esto no basta, las articulamos en voz alta; nos situamos por tanto, alternativamente en todas las diversas disposiciones motrices entre las que habrá que escoger; una vez que la actitud requerida es hallada, el sonido de la palabra buscada se desliza como en un marco preparado para recibirle. Esta mímica real o virtual, realizada o esbozada, es la que el mecanismo cerebral debe asegurar. Y sin duda es ella la afectada por la enfermedad.

Reflexionad ahora en lo que se observa en la afasia progresiva, es decir, en el caso en que el olvido de las palabras va agravándose siempre. En general, las palabras desaparecen entonces en un orden determinado, como si la enfermedad supiese gramática; los nombres propios se eclipsan en primer lugar, luego los nombres comunes, después los adjetivos, por último los verbos. Esto parece, en primer lugar, dar razón a la hipótesis de una acumulación de recuerdos en la sustancia cerebral. Los nombres propios, los nombres comunes, los adjetivos, los verbos constituirían otras tantas capas superpuestas, por así decir, y la lesión alcanzaría esas capas una tras otra. Sí, pero la enfermedad puede deberse a las causas más diversas, adoptar las formas más variadas, iniciarse en un punto cualquiera de la región cerebral interesada y progresar, en cualquier dirección: el orden de desaparición de los recuerdos sigue siendo el mismo. ¿Sería ello posible si la enfermedad atacase a los recuerdos mismos? El hecho, por tanto, hay que explicarlo de otro modo. He aquí la interpretación muy simple que os propongo. En primer lugar, si los nombres propios desaparecen antes que los nombres comunes, éstos antes que los adjetivos, los adjetivos antes que los verbos, es que resulta más difícil acordarse de un nombre propio que de un nombre común, de un nombre común que de un adjetivo, de un adjetivo que de un verbo: la función de evocación, a la que evidentemente el cerebro presta su concurso, deberá, por tanto, limitarse a los casos más y más fáciles a medida que la

lesión del cerebro se agrave. Pero ¿de dónde viene la mayor o menor dificultad de la evocación? Y ¿por qué los verbos son, de todas las palabras, las que menos cuestan evocar? Es simplemente porque los verbos expresan acciones, y porque una acción puede ser representada. El verbo es representable directamente, el adjetivo no lo es más que por la mediación del verbo que él envuelve, el sustantivo por la doble mediación del adjetivo que expresa uno de sus atributos y del verbo implicado en el adjetivo, el nombre propio por la triple mediación del nombre común, del adjetivo y del verbo; por tanto, a medida que vamos del verbo al nombre propio, nos alejamos más de la acción fácilmente imitable, representable por el cuerpo; un artificio cada vez más complicado resulta necesario para simbolizar en movimiento la idea expresada por la palabra que se busca; y como es al cerebro al que incumbe la tarea de preparar estos movimientos, como su funcionamiento se ve tanto más disminuido, reducido, simplificado en ese punto cuanto que la región interesada está herida con mayor profundidad, no hay nada sorprendente en que una alteración o una destrucción de los tejidos, que hace imposible la evocación de los nombres propios o de los nombres comunes, permita subsistir a la del verbo. Aquí, como en otra parte, los hechos nos invitan a ver en la actividad cerebral un extracto representado de la actividad mental, y no un equivalente de esta actividad.

E. S. 51-55

37. *¿Qué es el cerebro?*

Basta comparar la estructura del cerebro con la de la médula para convencerse de que sólo hay diferencia de complicación, y no diferencia de naturaleza entre las funciones del cerebro y la actividad refleja del sistema medular. En efecto, ¿qué ocurre

en la acción refleja? El movimiento centrípeto comunicado por la excitación se refleja rápidamente por la mediación de las células nerviosas de la médula, en un movimiento centrífugo que determina una contracción muscular. Por otra parte, ¿en qué consiste la función del sistema cerebral? La excitación periférica, en lugar de propagarse directamente a la célula motriz de la médula y de imprimir al músculo una contracción necesaria, asciende al encéfalo primero, luego vuelve a bajar a las mismas células motrices de la médula que intervienen en el movimiento reflejo. ¿Qué ha ganado con este rodeo, y qué ha ido a buscar en las células denominadas sensitivas de la corteza cerebral? No comprendo, no comprenderé nunca que ahí esté la maravillosa capacidad de transformarse en representaciones de las cosas, y considero esta hipótesis inútil, como se verá enseguida. Pero lo que comprendo muy bien es que estas células de diversas regiones llamadas sensoriales de la corteza, células interpuestas entre las arborizaciones terminales de las fibras centrípetas y las células motrices de la zona rolándica, permiten a la excitación recibida alcanzar *a voluntad* tal o cual mecanismo motor de la médula espinal y *escoger* así su efecto. Cuanto más se multipliquen las células interpuestas, tantos más prolongamientos ameboides capaces sin duda de acercarse diversamente emitirán, tanto más numerosas y variadas serán también las vías capaces de abrirse ante una nueva excitación venida de la periferia, y por ello habrá tantos más sistemas de movimientos entre los que una misma excitación permitirá la elección. El cerebro no debe, pues, ser otra cosa, en nuestra opinión, que una especie de oficina telefónica central: su papel estriba en «dar la comunicación» o en hacerla esperar. Nada añade a lo que recibe; pero como todos los órganos perceptivos envían ahí sus últimas prolongaciones y todos los mecanismos motores de la médula y del bulbo tienen ahí calificados representantes, se convierte realmente en un centro donde la excitación periférica entra en relación con tal o cual mecanismo motor, elegido y no impuesto. Por otra parte,

como una multitud enorme de vías motrices pueden abrirse en esta sustancia, *todas juntas*, a una misma excitación venida de la periferia, esta excitación tiene la facultad de dividirse hasta el infinito, y, por tanto, de perderse en reacciones motrices innumerables, simplemente nacientes. Así el papel del cerebro consiste unas veces en conducir el movimiento recogido a un órgano de reacción escogido, otras en abrir a ese movimiento la totalidad de las vías motrices para que dibuje todas las reacciones posibles que en sí encierra, y para que se analice a sí mismo al dispersarse. En otros términos, el cerebro nos parece un instrumento de análisis en relación con el movimiento recibido y un instrumento de selección en relación con el movimiento ejecutado. Pero tanto en un caso como en el otro, su papel se limita a transmitir y a dividir el movimiento. Y ni en los centros superiores de la corteza ni en la médula los elementos nerviosos trabajan orientados hacia el conocimiento; no hacen más que esbozar de un solo golpe una pluralidad de acciones posibles, u organizar una de ellas.

Es decir, que el sistema nervioso no es en modo alguno un aparato que sirva para fabricar o incluso preparar representaciones. Tiene por función recibir excitaciones, montar aparatos motores, y presentar el mayor número posible de estos aparatos a una excitación dada. Cuanto más se desarrolla, tanto más numerosos y distanciados se tornan los puntos del espacio que pone en relación con los mecanismos motores siempre más complejos: así ensanchan la latitud que deja a nuestra acción, y en esto consiste precisamente su creciente perfección. Pero si el sistema nervioso está construido, de un extremo al otro de la serie animal, con vistas a una acción cada vez menos necesaria, ¿no hay que pensar que la percepción, cuyo progreso se regula sobre el suyo, está enteramente orientada hacia la acción, y no hacia el conocimiento puro? Y desde ese momento la riqueza creciente de esta percepción misma, ¿no debe simbolizar simplemente la parte creciente de indeterminación dejada a elección del ser vivo en su con-

ducta respecto de las cosas? Partamos, por tanto, de esta indeterminación como del principio verdadero.

M. M. 25-27

38. *Significación de la percepción*

He aquí las imágenes exteriores, luego mi cuerpo, luego por último las modificaciones aportadas por mi cuerpo a las imágenes del entorno. Veo cómo las imágenes exteriores influyen sobre la imagen que yo llamo mi cuerpo: le transmiten movimiento. Y también veo como este cuerpo influye en las imágenes exteriores: les restituye movimiento. Mi cuerpo es, por tanto, en el conjunto del mundo material, una imagen que actúa como las demás imágenes, recibiendo y dando movimiento, con esta única diferencia quizá: que mi cuerpo parece escoger, en cierta medida, la forma de devolver lo que recibe. Pero ¿cómo mi cuerpo en general, mi sistema nervioso en particular, pueden engendrar todo o parte de mi representación del universo? Digáis que mi cuerpo es materia o digáis que es imagen, poco importa la palabra. Si es materia, forma parte del mundo material, y el mundo material, por tanto, existe en torno a él y fuera de él. Si es imagen, esta imagen no podrá dar otra cosa que lo que se haya puesto en ella, y dado que por hipótesis es imagen de mi cuerpo solamente, sería absurdo querer deducir de ella la imagen de todo el universo. *Mi cuerpo objeto destinado a mover objetos, es por tanto un centro de acción; no podría hacer nacer una representación.*

Pero si mi cuerpo es un objeto capaz de ejercer una acción real y nueva sobre los objetos que lo rodean, debe ocupar frente a ellos una situación privilegiada. En general, una imagen cualquiera influye a las otras imágenes de una manera determinada, calculable incluso, conforme a lo que se llama las leyes de la naturaleza. Como no tiene que escoger, tampoco tiene nece-

sidad de explorar la región circundante, ni de intentar de antemano varias acciones simplemente posibles. La acción necesaria se realizará por sí misma, cuando su hora haya llegado. Pero he supuesto que el papel de la imagen que denomino mi cuerpo era ejercer sobre otras imágenes una influencia real, y, por tanto, decidirse entre varias vías materialmente posibles. Y puesto que estas vías le son sin duda sugeridas por el mayor o menor provecho que puede sacar de las imágenes circundantes, es preciso que estas imágenes dibujen en cierta manera, sobre la cara que tornan hacia mi cuerpo, el partido que mi cuerpo podría sacar de ella. De hecho, observo que la dimensión, la forma, el color mismo de los objetos exteriores se modifican según que mi cuerpo se aleje o se acerque, que la fuerza de los olores, la intensidad de los sonidos, aumentan o disminuyen con la distancia, en fin, que esta distancia misma representa sobre todo la medida en la que los cuerpos circundantes están asegurados, en cierto modo, contra la acción inmediata de mi cuerpo. A medida que se ensanche mi horizonte, las imágenes que me rodean parecen dibujarse sobre un fondo más uniforme y convertírseme en indiferentes. Cuanto más recorto este horizonte, tanto más se escalonan distintamente, según la mayor o menor facilidad de mi cuerpo para tocar y mover, los objetos que circunscribe. Remiten, por tanto, a mi cuerpo, como haría un espejo, su influencia eventual; se ordenan según las potencias crecientes o decrecientes de mi cuerpo. *Los objetos que rodean mi cuerpo reflejan la acción posible de mi cuerpo sobre ellos.*

M. M. 14-16

39. *La percepción y el cuerpo*

Cuando una lesión de los nervios o de los centros interrumpe la trayectoria de la excitación nerviosa, la percepción queda disminuida otro tanto. ¿Hay que sorprenderse? El papel del

sistema nervioso consiste en utilizar esta excitación, en convertirla en marchas prácticas, real o virtualmente cumplidas. Si por una razón o por otra, la excitación deja de pasar, sería extraño que la percepción correspondiente siguiese teniendo lugar, puesto que esta percepción pondría entonces nuestro cuerpo en relación con los puntos del espacio que ya no le invitarían directamente a hacer una elección. Seccionad el nervio óptico de un animal: la excitación salida del punto luminoso no se transmite ya al cerebro ni de ahí a los nervios motores; el hilo que unía el objeto exterior a los mecanismos motores del animal, englobando ahí al nervio óptico, se ha roto; la percepción visual, por tanto se ha vuelto impotente, y en esta impotencia consiste precisamente la inconsciencia. Teóricamente no es inconcebible que la materia pueda ser percibida sin la ayuda de un sistema nervioso, sin órganos de los sentidos; pero es prácticamente imposible, porque una percepción de este género no serviría de nada. Convendría a un fantasma, no a un ser vivo, es decir, a un ser actuante. Representamos el cuerpo vivo como un imperio en un imperio, el sistema nervioso como un ser aparte, cuya función sería en primer lugar elaborar las percepciones, luego crear los movimientos. La verdad es que mi sistema nervioso, interpuesto entre los objetos que excitan mi cuerpo y aquellos a los que yo podría influir, desempeña el papel de un simple conductor que transmite, reparte o inhibe el movimiento. Este conductor se compone de una multitud de hilos tendidos de la periferia al centro y del centro a la periferia. Cuantos hilos hay que van de la periferia al centro, tantos puntos del espacio habrá capaces de solicitar mi voluntad y proponer, por así decir, una cuestión elemental a mi actividad motriz; cada cuestión planteada es precisamente lo que se denomina una percepción. También la percepción se ve disminuida en uno de sus elementos cada vez que uno de los hilos llamados sensitivos es cortado, porque entonces alguna parte del objeto exterior se ve impotente para solicitar la actividad, y también cada vez

que un hábito estable ha sido contraído, porque esta vez la réplica pronto presta hace inútil la cuestión. Lo que desaparece, tanto en un caso como en otro, es la reflexión aparente de la excitación sobre sí mismo, el retorno de la luz a la imagen de donde parte, o mejor, esta disociación, este *discernimiento* que hace que la percepción se desprenda de la imagen. Por tanto, puede decirse que el detalle de la percepción se ajusta exactamente al de los nervios denominados sensitivos, pero que la percepción, en su conjunto, tiene su verdadera razón de ser en la tendencia del cuerpo a moverse.

M. M. 42-44

40. *La percepción y la afección*

Hay que ver las cosas más de cerca y comprender que la necesidad de la afección deriva de la existencia de la percepción misma. La percepción, entendida como nosotros la entendemos, mide nuestra acción posible sobre las cosas y, por eso, inversamente, la acción posible de las cosas sobre nosotros. Cuanto mayor es la capacidad de actuar del cuerpo (simbolizada por una complicación superior del sistema nervioso) tanto más vasto es el campo que la percepción abarca. La distancia que separa nuestro cuerpo de un objeto percibido mide por tanto verdaderamente la mayor o menor inminencia de un peligro, el más o menos cercano fracaso de una promesa. Y, por tanto, nuestra percepción de un objeto distinto de nuestro cuerpo, separado de nuestro cuerpo por un intervalo, no expresa jamás otra cosa que una acción virtual. Pero cuanto más decrece la distancia entre ese objeto y nuestro cuerpo, tanto más urgente es, en otros términos, el peligro o la promesa inmediata, tanto más tiende la acción virtual a transformarse en acción real. Pasad ahora al límite, suponed que la distancia desaparece, es decir, que el objeto a percibir

coincide con nuestro cuerpo, es decir, que nuestro propio cuerpo sea el objeto a percibir. Entonces ya no se trata de una acción virtual, sino de una acción real la que esta percepción tan especial expresará: la afección consiste precisamente en esto mismo. Nuestras sensaciones son, por tanto, a nuestras percepciones lo que la acción real de nuestro cuerpo es a su acción posible o virtual. Su acción virtual concierne a los objetos y se dibuja en estos objetos; su acción real le concierne a él mismo y se dibuja por tanto en él. Todo ocurrirá, pues, como si por un verdadero retorno de las acciones reales y virtuales a su punto de aplicación o de origen, las imágenes exteriores fueran reflejadas por nuestro cuerpo en el espacio que le circunda y las acciones reales detenidas por él en el interior de su sustancia. Por eso su superficie, límite de lo exterior con lo interior, es la única parte de la extensión que es a un tiempo percibida y sentida.

Lo cual equivale siempre a decir que mi percepción está fuera de mi cuerpo, y que mi afección está, por el contrario, en mi cuerpo. De igual forma que los objetos exteriores son percibidos por mí donde están, en ellos y no en mí, así mis estados afectivos son experimentados allí donde se producen, es decir, en un punto determinado de mi cuerpo. Considerad ese sistema de imágenes que se denomina mundo material. Mi cuerpo es una de ellas. En torno a esta imagen se dispone la representación, es decir, su influencia eventual sobre las otras. En ella se produce la afección, es decir, su esfuerzo actual sobre ella misma. Tal es en el fondo la diferencia que cada uno de nosotros establece naturalmente, espontáneamente, entre una imagen y una sensación. Cuando decimos que la imagen existe fuera de nosotros, entendemos por eso que es exterior a nuestro cuerpo. Cuando hablamos de la sensación como de un estado interior, queremos decir que surge en nuestro cuerpo. Y por ello afirmamos que la totalidad de las imágenes percibidas subsiste, incluso aunque nuestro cuerpo se desvanezca, mientras que no po-

demos suprimir nuestro cuerpo sin hacer desvanecerse nuestras sensaciones.

M. M. 57-59

41. *Cómo se inserta la memoria en la percepción*

De hecho, no hay percepción que no esté impregnada de recuerdos. A los datos inmediatos y presentes de nuestros sentidos mezclamos miles de detalles de nuestra experiencia pasada. La mayoría de las veces, estos recuerdos desplazan nuestras percepciones reales, de las que entonces no retenemos más que algunas indicaciones, simples «signos» destinados a recordarnos antiguas imágenes. La comodidad y la rapidez de la percepción se realizan a este precio; pero de ahí nacen también ilusiones de todo género. Nada impide sustituir esta percepción, completamente penetrada de nuestro pasado, por la percepción que tendría una conciencia adulta y formada, pero encerrada en el presente y absorta, con exclusión de cualquier otro trabajo, en la tarea de amoldarse al objeto exterior. ¿Dirá alguien que hacemos una hipótesis arbitraria, y que esta percepción ideal, obtenida por eliminación de los accidentes individuales, no responde completamente a la realidad? Precisamente esperamos demostrar que los accidentes individuales están incorporados a esta percepción impersonal, que esta percepción está en la base misma de nuestro conocimiento de las cosas, y que por haber desconocido esto, por no haberlo distinguido de lo que la memoria añade o suprime se ha convertido a la percepción toda entera en una especie de visión interior y subjetiva, que no diferiría del recuerdo más que por su mayor intensidad. Tal será, por tanto, nuestra primera hipótesis. Pero implica por naturaleza otra. Por corta que se suponga una percepción, siempre ocupa, en efecto, una cierta duración, y exige en consecuencia un es-

fuerzo de la memoria que prolonga unos en otros una pluralidad de momentos. Incluso, como trataremos de demostrar, la «subjetividad» de las cualidades sensibles consiste especialmente en una especie de atracción de lo real, operada por nuestra memoria. En resumen, la memoria, bajo estas dos formas, en tanto que recubre con una capa de recuerdos un fondo de percepción inmediata, y en tanto también que reúne una multiplicidad de momentos, constituye el principal aporte de la conciencia individual a la percepción, el lado subjetivo de nuestro conocimiento de las cosas [...]

M. M. 30-31

42. La percepción tal como está penetrada de memoria

En realidad, no hay un ritmo único de la duración; se pueden imaginar muchos ritmos diferentes, que más lentos o más rápidos, medirían el grado de tensión o de relajamiento de las conciencias y por ende fijarían sus puestos respectivos en la serie de los seres. Esta representación de duraciones con elasticidad desiguales quizá penosa para nuestro espíritu, que ha contraído el hábito útil de sustituir la duración auténtica, vivida por la conciencia, por un tiempo homogéneo e independiente; pero en primer lugar es fácil, como hemos demostrado, desenmascarar la ilusión que proporciona semejante representación penosa, y además en el fondo esta imagen tiene el asentimiento tácito de nuestra conciencia. ¿No nos ocurre percibir en nosotros, durante nuestro sueño, dos personas contemporáneas y distintas de las cuales una duerme algunos minutos mientras que el sueño de la otra ocupa días y semanas? Y la historia toda entera, ¿no ocurriría en un tiempo muy breve para una conciencia más tensa que la nuestra, que asistiría al desarrollo de la humanidad contrayéndolo, por así decir, en las grandes fases de su evolución? Percibir consiste, por

tanto, en suma, en condensar los periodos enormes de una existencia infinitamente diluida en algunos momentos más diferenciados de una vida más intensa, y en resumir de este modo una historia muy larga: percibir significa inmovilizar.

Es decir, que en el acto de la percepción captamos algo que supera la percepción misma, sin que por ello el universo material difiera o se distinga esencialmente de la representación que de él tenemos. En un sentido mi percepción es completamente interior a mí, puesto que contrae en un momento único de mi duración, lo que por sí mismo se repartiría en un número incalculable de momentos. Pero si suprimís mi conciencia el universo material subsiste tal cual era: sólo que, como habéis hecho abstracción de este ritmo particular de duración que era la condición de mi acción sobre las cosas, estas cosas retornan a sí mismas para escandirse en otros tantos momentos que la ciencia distingue mientras que las cualidades sensibles, sin desvanecerse, se extienden y se diluyen en una duración incomparablemente más dividida. La materia se resuelve así en excitaciones sin número, todas ellas ligadas en una continuidad ininterrumpida, todas solidarias entre sí y que corren en todas direcciones como otros tantos temblores. En una palabra, enlazad unos con otros los objetos discontinuos de vuestra experiencia cotidiana; resolved luego la continuidad inmóvil de sus cualidades en excitaciones sobre el terreno; uníos a estos movimientos desprendiéndoos del espacio divisible que los sostiene para no considerar otra cosa que la movilidad, ese acto indiviso que vuestra conciencia capta en los movimientos que vosotros mismos ejecutáis; obtendréis de esta manera una visión quizá fatigante para vuestra imaginación, pero pura y libre de lo que las exigencias de la vida os hacen añadir en la percepción exterior. Restableced ahora mi conciencia y, con ella, las exigencias de la vida; de tiempo en tiempo y franqueando cada vez enormes periodos de la historia interior de las cosas, vistas casi instantáneamente tomadas, vistas esta vez pintorescas cuyos colores más vi-

vos condensa una infinidad de repeticiones y de cambios elementales. Así las mil posiciones sucesivas de un corredor se contraen en una sola actitud simbólica que nuestro ojo percibe, que el arte reproduce y que para todo el mundo se convierte en la imagen de un hombre que corre. La mirada que arrojamos a nuestro alrededor a cada momento no capta por tanto más que los efectos de una multitud de repeticiones y de evoluciones interiores, efectos por eso mismo discontinuos, cuya continuidad restablecemos mediante movimientos relativos que atribuimos a los «objetos» en el espacio. El cambio está por doquier, pero en profundidad; lo localizamos aquí y allá, pero en la superficie; y así constituimos los cuerpos a la vez estables en cuanto a sus cualidades y móviles en cuanto a sus posiciones, un simple cambio de lugar que a nuestros ojos reúne en sí la transformación universal.

M. M. 232-234

43. *La percepción como grado extremo de la memoria*

Pero ¿cómo podría conservarse por sí mismo el pasado que, por hipótesis, ha cesado de ser? ¿No hay ahí una contradicción auténtica? Nosotros respondemos que la cuestión consiste precisamente en saber si el pasado ha dejado de existir o si simplemente ha cesado de ser útil. Definir arbitrariamente por presente *lo que es,* mientras que el presente es simplemente *lo que se hace.* Nada *es* menos que el momento presente, si entendéis por eso ese límite indivisible que separa el pasado del porvenir. Cuando pensamos en ese presente como debiendo ser, no es todavía; y cuando lo pensamos como existentes, ya ha pasado. Si, por el contrario, consideráis el presente concreto y realmente vivido por la conciencia, puede decirse que ese presente consiste en gran parte en el pasado inmediato. En la fracción de segundo que dura la percepción

más corta posible de luz, trillones de vibraciones han ocupado un lugar: la primera está separada de la última por un intervalo enormemente dividido. Vuestra percepción, por instantánea que sea, consiste por tanto en una incalculable multitud de elementos rememorados y, a decir verdad, toda percepción es ya memoria. *No percibimos prácticamente más que el pasado,* siendo el presente puro el imperceptible progreso del pasado que corroe el porvenir.

La conciencia ilumina, pues, con su luz, en todo momento, esta parte inmediata del pasado que, inclinado sobre el porvenir, trabaja por realizarlo y vincularse a él. Preocupado sólo por determinar de este modo un porvenir indeterminado, podrá esparcir un poco de su luz sobre aquellos estados nuestros más alejados en el pasado que se organizarían de modo útil con nuestro estado presente, es decir, con nuestro pasado inmediato; el resto permanece oscuro. En esta parte iluminada de nuestra historia es donde permanecemos situados en virtud de la ley fundamental de la vida, que es una ley de acción: de ahí la dificultad que experimentamos en concebir recuerdos que se conservarían en la sombra. Nuestra repugnancia a admitir la supervivencia íntegra del pasado afecta, por tanto, a la orientación incluso de nuestra vida psicológica, verdadero desarrollo de estados en los que estamos interesados en observar lo que se desenvuelve y no lo que ya se ha desenvuelto completamente.

Así volvemos, tras un largo rodeo, a nuestro punto de partida. Digamos que hay dos memorias profundamente distintas: la una, fija en el organismo, no es otra cosa que el conjunto de mecanismos inteligentemente montados que aseguran una réplica conveniente a las diversas interpelaciones posibles. Hace que nos adaptemos a la situación presente, y que las acciones sufridas por nosotros se prolonguen por sí mismas en reacciones bien realizadas, bien simplemente nacientes, pero siempre más o menos adecuadas. Hábito más que memoria, representa nuestra experiencia pasada, pero no

evoca la imagen. La otra es la auténtica memoria. Coextensiva a la conciencia, retiene y alinea uno tras otros todos nuestros estados a medida que se producen, dejando a cada hecho su sitio y por tanto señalándole su fecha, moviéndose realmente en el pasado definitivo y no como la primera en un presente que recomienza sin cesar. Pero al distinguir profundamente estas dos formas de la memoria, no demostramos el lazo de unión. Por encima del cuerpo, con sus mecanismos que simbolizan el esfuerzo acumulado de las acciones pasadas, la memoria que imagina y que repite, planea suspendida en el vacío. Pero si no percibimos nunca otra cosa que nuestro pasado inmediato, si nuestra conciencia del presente es ya memoria, los dos términos que habíamos separado en primer lugar van a soldarse íntimamente. Considerado desde este nuevo punto de vista, nuestro cuerpo no es en efecto otra cosa que la parte invariablemente renaciente de nuestra representación, la parte siempre presente, o mejor, aquella que en todo momento acaba de pasar. Imagen él mismo, este cuerpo no puede almacenar las imágenes, puesto que forma parte de las imágenes; y por eso es una empresa quimérica pretender localizar las percepciones pasadas, o incluso presentes, en el cerebro; no están en él, es él el que está en ellas. Pero esta imagen completamente particular, que persiste en medio de las demás y que denomino mi cuerpo, constituye a cada momento, como decimos, un corte transversal del universal devenir. Es, por tanto, *el lugar de paso* de los movimientos recibidos y remitidos, el trazo de unión entre las cosas que actúan sobre mí y las cosas sobre las que yo actúo, la sede, en un palabra, de los fenómenos sensori-motores [...]

[...] La memoria del cuerpo, constituida por el conjunto de los sistemas sensori-motores que el hábito tiene organizados es por tanto una memoria casi instantánea, a la que la verdadera memoria del pasado sirve de base. Como no constituyen dos cosas separadas, como la primera no es, decíamos, más que la punta móvil insertada por la segunda en el plano mo-

vible de la experiencia, resulta natural que estas dos funciones se presten mutuo apoyo. En efecto, por una parte, la memoria del pasado presenta a los mecanismos sensori-motores todos los recuerdos capaces de guiarles en su tarea y de dirigir la reacción motriz en el sentido sugerido por las lecciones de la experiencia: en esto consisten precisamente las asociaciones por contigüidad y por similitud. Pero, por otra parte, los aparatos sensori-motores proporcionan a los recuerdos impotentes, es decir, inconscientes, el medio de tomar un cuerpo, de materializarse, en fin, de devenir presentes. En efecto, para que un recuerdo reaparezca a la conciencia es preciso que descienda de las alturas de la memoria pura hasta el punto preciso en que se cumple la acción. En otros términos, el llamamiento al que responde el recuerdo parte del presente, y es de los elementos sensori-motores de la acción presente de los que el recuerdo recibe el calor que da la vida.

M. M. 166-170

III. La vida o la diferenciación de la duración

A) El movimiento de la vida

44. *El impulso vital, movimiento de la duración que se diferencia*

El movimiento evolutivo sería algo sencillo y podríamos determinar rápidamente su dirección si la vida describiese una trayectoria única comparable a la de una bala maciza disparada por un cañón. Pero nos encontramos con un obús que ha estallado enseguida en fragmentos que, siendo ellos mismos especies de obús, han estallado a su vez en fragmentos destinados a estallar una vez más, y así sucesivamente durante mucho tiempo. Sólo percibimos lo que se halla más cerca de nosotros, los movimientos dispersos de los pedazos pulverizados. A partir de ellos debemos ascender, escalón a escalón, hasta el movimiento original.

Cuando el obús estalla, su fragmentación particular se explica a la vez por la fuerza explosiva de la pólvora que encierra y por la resistencia que el metal le opone. Y lo mismo ocurre en cuanto a la fragmentación de la vida en individuos y en especies. Se atiene, en nuestra opinión, a dos series de causas:

la resistencia que la vida experimenta de parte de la materia bruta, y la fuerza explosiva –debida a un equilibrio inestable de tendencias– que la vida lleva en sí.

La resistencia de la materia bruta es el obstáculo que hay que obviar en primer lugar. La vida parece haber triunfado a fuerza de humildad, haciéndose muy pequeña e insinuante, usando de rodeos frente a las fuerzas físicas y químicas, consintiendo a hacer incluso con ellas una parte del camino, como la aguja de la vía férrea cuando durante algunos instantes adopta la dirección del raíl del que quiere separarse. De los fenómenos observados en las formas más elementales de la vida no puede decirse si son todavía físicos y químicos o si son ya vitales. Fue preciso que la vida entrase de esta forma en los hábitos de la materia bruta para llevar paulatinamente hacia otro camino esta materia magnetizada. Las formas animadas que aparecieron en primer lugar fueron por tanto de una simplicidad extrema. Eran, sin duda, pequeñas masas de protoplasma apenas diferenciado, comparables por fuera a las amebas que observamos hoy, pero además con el formidable impulso interior que debía alzarlas hasta las formas superiores de la vida. Nos parece probable que en virtud de este impulso los primeros organismos hayan tratado de crecer todo lo más posible: pero la materia organizada tiene un límite de expansión fácilmente alcanzable. Se desdobla antes que crecer más allá de un cierto punto. Fueron precisos, sin duda, siglos de esfuerzos y prodigios de sutileza para que la vida salvase este nuevo obstáculo. Logró que un número creciente de elementos, dispuestos a desdoblarse, permaneciesen unidos. Mediante la división del trabajo, anudó entre ellos un lazo indisoluble. El organismo complejo y cuasi-discontinuo funciona así como lo hubiera hecho una masa viva continua que simplemente hubiera crecido.

Pero las causas verdaderas y profundas de división eran las que la vida misma llevaba en sí. Porque la vida es tendencia, y la esencia de una tendencia estriba, en desarrollarse en forma

de surtidor, creando, por el solo hecho de su crecimiento, direcciones divergentes entre las que se repartirá su impulso. Es lo que observamos en nosotros mismos en la evolución de esta tendencia especial que denominamos nuestro carácter. Cada uno de nosotros, al lanzar una ojeada retrospectiva sobre su historia, comprobará que su personalidad de niño, aunque indivisible, reunía en sí personas diversas que podían permanecer fundidas juntas porque se hallaban en estado naciente: esta indecisión llena de promesas es incluso uno de los mayores encantos de la infancia. Pero las personalidades que se interpenetran se hacen incompatibles al crecer, y como cada uno de nosotros sólo vive una vida, es preciso hacer una elección. En realidad, escogemos sin cesar, y sin cesar también abandonamos muchas cosas. El camino que recorremos en el tiempo está jalonado de despojos de todo cuanto comenzábamos a ser, de todo cuanto hubiéramos podido devenir. Pero la naturaleza, que dispone de un número incalculable de vidas, no se ve constreñida a tales sacrificios. Conserva las diversas tendencias que se han bifurcado al crecer. Con ellas crea series divergentes de especies que evolucionarán por separado.

E. C. 99-101

45. *Ejemplo: la planta y el animal*

Ahora bien, que la célula animal y la célula vegetal deriven de un tronco común, que los primeros organismos vivos hayan oscilado entre la forma vegetal y la forma animal, participando a un tiempo de una y otra, ya nos parece más dudoso. En efecto, acabamos de ver que las tendencias características de la evolución de los dos reinos, aunque divergentes, coexisten todavía hoy, tanto en la planta como en el animal. Sólo difiere la proporción. Por regla general, una de las dos tendencias

cubre o aplasta a la otra, pero en las circunstancias excepcionales ésta se desprende y reconquista el lugar perdido. La movilidad y la conciencia de la célula vegetal no se hallan tan adormecidas como para que no puedan despertarse cuando las circunstancias lo permiten o lo exigen. Y por otra parte, la evolución del reino animal ha sido constantemente retardada o detenida, o vuelta atrás por la tendencia que ha conservado hacia la vida vegetativa. Por plena, por desbordante que en efecto pueda parecer la actividad de una especie animal, el torpor y la inconsciencia la acechan. Sólo mantiene su papel gracias a un esfuerzo, al precio de una fatiga. A lo largo del camino por el que el animal ha evolucionado, se han producido desfallecimientos sin número, decaimientos que en su mayoría se refieren a hábitos parasitarios; son otros tantos retrocesos hacia la vida vegetativa. Así, todo nos hace suponer que el vegetal y el animal descienden de un antepasado común que reunía, en estado naciente, las tendencias del uno y del otro.

Pero las dos tendencias que se implicaban recíprocamente bajo esta forma rudimentaria se han disociado al crecer. De ahí el mundo de las plantas con su fijeza y su insensibilidad; de ahí los animales con su movilidad y su conciencia. Por otra parte, para explicar este desdoblamiento no hay por qué hacer intervenir una fuerza misteriosa. Basta con observar que el ser vivo se orienta naturalmente hacia lo que le resulta más cómodo, y que vegetales y animales han optado, cada uno por su lado, por dos géneros diferentes de comodidad en el modo de procurarse el carbono y el nitrógeno que necesitaban. Los primeros sacan continua y materialmente estos elementos de un medio que se los proporciona sin cesar. Los segundos, mediante una acción discontinua, concentrada en algunos instantes, consciente, van a buscar estos cuerpos en organismos que ya los han fijado. Son dos formas diferentes de comprender el trabajo, o si se prefiere, de comprender la pereza. También nos parece dudoso que se descubran alguna vez en la planta elementos nerviosos, por rudimentarios que

se los suponga. Lo que en ella corresponde a la voluntad directriz del animal es, en nuestra opinión, la dirección en que desvía la energía de la radiación solar cuando se sirve de ella para romper las vinculaciones del carbono con el oxígeno en el ácido carbónico. Lo que en en ella corresponde a la sensibilidad del animal es la impresionabilidad tan especial de su clorofila a la luz. Ahora bien, al ser ante todo un sistema nervioso un mecanismo que sirve de intermediario entre las sensaciones y las voliciones, el verdadero «sistema nervioso» de la planta nos parece que es el mecanismo, o mejor la química *sui generis* que sirve de intermediario entre la impresionabilidad de su clorofila a la luz y la producción del almidón. Lo que equivale a decir que la planta no tiene por qué tener elementos nerviosos, y que *el mismo impulso que ha llevado al animal a darse nervios y centros nerviosos ha debido abocar, en la planta, a la función clorofílica.*

E. C. 113-115

46. *Ejemplo: la inteligencia y el instinto*

Si la fuerza inmanente a la vida fuera una fuerza ilimitada hubiera quizá desarrollado indefinidamente en los mismos organismos el instinto y la inteligencia. Pero todo parece indicar que esta fuerza es finita, y que se agota bastante deprisa al manifestarse. Le resulta difícil ir lejos en varias direcciones a la vez. Es preciso que escoja. Ahora bien, escoge entre dos formas de actuar sobre la materia bruta. Puede proporcionar esta acción *inmediatamente,* creando para sí un instrumento *organizado* con el que trabajará; o también puede darla *mediatamente* en un organismo que, en lugar de poseer por naturaleza el instrumento requerido, lo fabrica él mismo trabajando la materia organizada. De ahí la inteligencia y el instinto, que se diferencian cada vez más al desarrollarse, pero que

nunca se separan completamente una del otro. En efecto, por una parte, el instinto más perfecto del insecto va acompañado de algunas luces de inteligencia, aunque no sea más que en la elección del lugar, del momento y de los materiales de la construcción; cuando excepcionalmente, las abejas anidan al aire libre, inventan dispositivos nuevos y realmente inteligentes para adaptarse a estas nuevas condiciones. Pero por otro lado, la inteligencia necesita más del instinto que el instinto de la inteligencia, porque fabricar la materia bruta supone ya en el animal un grado superior de organización, al que ha podido elevarse gracias sólo a las alas del instinto. Así, mientras que la naturaleza ha evolucionado claramente hacia el instinto en los artrópodos, asistimos, en casi todos los vertebrados, a la búsqueda más que a la expansión de la inteligencia. Es todavía el instinto lo que forma el substrato de su actividad psíquica, pero la inteligencia ya está ahí, dispuesta a suplantarlo. No consigue inventar los instrumentos: al menos trata de hacerlo ejecutando el mayor número de variaciones posibles sobre el instinto, del que querría prescindir. Sólo en el hombre toma la inteligencia posesión de sí misma por completo, y este triunfo se afirma por la insuficiencia misma de los medios naturales de que dispone el hombre para defenderse de sus enemigos, del frío y del hambre. Esta insuficiencia adquiere, cuando se trata de descifrar su sentido, el valor de un documento prehistórico: es la despedida definitiva que el instinto recibe de la inteligencia. No es menos cierto que la naturaleza ha tenido que dudar entre dos modos de actividad psíquica, uno seguro de su éxito inmediato pero limitado en sus efectos, otro aleatorio pero cuyas conquistas, si lograba alcanzar la independencia, podían ampliarse indefinidamente. El mayor éxito se inclinó también aquí del lado de donde estaba el mayor riesgo. *Instinto e inteligencia representan por tanto dos soluciones divergentes, igualmente elegantes, de un único y mismo problema.*

E. C. 142-144

47. *Diferenciación y compensación: la religión*

Imaginemos ahora una humanidad primitiva y sociedades rudimentarias. Para asegurar a estos agrupamientos la cohesión requerida, la naturaleza dispondría de un medio muy simple: no tendría más que dotar al hombre de instintos apropiados. Eso fue lo que hizo en el caso del enjambre y del hormiguero. Su éxito fue por lo demás completo: aquí los individuos no viven más que para la comunidad. Y su trabajo fue fácil porque la naturaleza no tuvo más que seguir su método habitual: en efecto, el instinto es coextensivo, a la vida, y el instinto social, tal como se encuentra en el insecto, no es más que el espíritu de subordinación y de coordinación que anima a las células tejidos y órganos de todo cuerpo vivo. Pero el impulso vital en la serie de los vertebrados tiende a una expansión de la inteligencia y no a un desarrollo del instinto. Cuando en el hombre se alcanza el término del movimiento, el instinto no se suprime, pero sí queda eclipsado; no queda de él más que una luz vaga en torno a un núcleo, plenamente iluminado, o mejor, luminoso, que es la inteligencia. En adelante la reflexión permitirá al individuo inventar, a la sociedad progresar. Pero para que la sociedad progrese se necesita todavía que subsista. Invención significa iniciativa, y un llamamiento a la iniciativa individual amenaza ya con comprometer la disciplina social. ¿Qué ocurrirá si el individuo desvía su reflexión del objeto para el que está hecha, quiero decir de la tarea a realizar, a perfeccionar, a revisar, para dirigirla hacia sí mismo, hacia el tormento que la vida social le impone, hacia el «sacrificio» que hace por la comunidad? Entregado al instinto, como la hormiga o la abeja, hubo de luchar por alcanzar su fin exterior; hubo de trabajar por la especie automáticamente, como un sonámbulo. Dotado de inteligencia despierta para la reflexión, se volverá sobre sí mismo y no pensará sino en vivir agradablemente. Indudablemente un razonamiento lógico le demostraría que le interesa promover

la felicidad de los otros; pero serán precisos siglos de cultura para producir un utilitarista como Stuart Mill, y Stuart Mill no logró convencer a todos los filósofos, y menos aún al común de los hombres. La verdad es que la inteligencia aconsejará en primer lugar el egoísmo. Y hacia este lado se precipitará el ser inteligente si nada le detiene. Pero la naturaleza vigila. Rápidamente, ante la barrera abierta surgió un guardián que prohibió la entrada y rechazó al infractor. Aquí será un dios protector de la ciudad, que defenderá, amenazará, reprimirá. La inteligencia se regula, en efecto, sobre percepciones presentes o sobre esos residuos más o menos imaginados de percepciones que se denominan recuerdos. Puesto que el instinto no existe más que en estado de huella o de virtualidad, puesto que no es lo suficientemente fuerte para provocar actos o para impedirlos, deberá suscitar una percepción ilusoria o por lo menos una imitación de recuerdo bastante precisa, bastante sorprendente para que la inteligencia se decida por ella. *Considerada desde este primer punto de vista, la religión es por tanto una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia.*

M. R. 125-127

48. *Diferenciación y teoría de la evolución*

Al someter de este modo las diversas formas actuales del evolucionismo a una prueba común, al mostrar que todas ellas vienen a estrellarse en una misma e insuperable dificultad[1], en modo alguno tenemos la intención de no dar la razón a ninguna de las partes. Al contrario, cada una de ellas, apoya-

1. «La prueba» consiste en lo siguiente: en dar cuenta de la existencia de aparatos idénticos (el ojo por ejemplo), obtenidos por medios disímiles, en líneas de evolución divergentes. Véase texto 49.

da en un número considerable de hechos, debe ser cierta a su manera. Cada una de ellas debe corresponder a un cierto punto de vista sobre el proceso de evolución. Quizá sea preciso por lo demás que una teoría se mantenga exclusivamente en un punto de vista particular para que siga siendo científica, es decir, para que dé a las búsquedas de detalle una dirección precisa. Pero la realidad sobre la que cada una de estas teorías adquiere un enfoque parcial debe superar a todas. Y esta realidad es el objeto propio de la filosofía, que no se ve constreñida a la precisión de la ciencia, puesto que no apunta hacia ninguna aplicación. Indiquemos por tanto en dos palabras lo que cada una de las tres grandes formas actuales de evolucionismo aporta en nuestra opinión de positivo a la solución del problema, lo que cada una de ellas deja a un lado y en qué punto, a nuestro juicio, habría que hacer convergir este triple esfuerzo para obtener una idea más comprehensiva, aunque por eso mismo más vaga, del proceso evolutivo.

Creemos que los neodarwinistas tienen probablemente razón cuando enseñan que las causas esenciales de variación son las diferencias inherentes al germen de que el individuo es portador, y no las marchas de este individuo en el curso de su carrera. Donde hallamos dificultades para seguir a estos biólogos es cuando consideran las diferencias inherentes al germen puramente accidentales e individuales. No podemos dejar de creer que esas diferencias son el desarrollo de un impulso que pasa de germen a germen a través de los individuos, que por tanto no son puros accidentes y que podrían muy bien aparecer al mismo tiempo, bajo la misma forma, en todos los representantes de una misma especie o al menos en un determinado número de ellos. Por lo demás, la teoría de las *mutaciones* modifica profundamente el darwinismo en este punto. Dice que en un momento dado, tras un largo período transcurrido, la especie entera se ve tomada por una tendencia a cambiar. Por tanto, la *tendencia a cambiar* no es accidental. Accidental, cierto, sería el cambio mismo si la mu-

tación opera, como quiere De Vries[2], en sentidos diferentes en los diferentes representantes de la especie. Pero en primer lugar habrá que ver si la teoría se confirma suficientemente en otras especies vegetales (De Vries sólo la ha verificado sobre la *Oenothera Lamarckiana),* y además no resulta imposible, como explicaremos más adelante, que la parte de azar sea mayor en la variación de las plantas que en la de los animales porque en el mundo vegetal la función no depende tan estrechamente de la forma. Sea como fuere, los neodarwinistas están en camino de admitir que los periodos de mutación están determinados. El sentido de la mutación podría, por tanto, estarlo también, al menos en los animales, y en la medida que tendremos que indicar.

Llegaríamos así a una hipótesis semejante a la de Eimer, según la cual las variaciones de los diferentes caracteres proseguirían, de generación en generación, en sentidos definidos. Esta hipótesis nos parece plausible, en los límites en que el propio Eimer la encierra. Por supuesto, la evolución del mundo orgánico no debe estar predeterminada en su conjunto. Nosotros, por el contrario, pretendemos que la espontaneidad de la vida se manifiesta ahí mediante una continua creación de formas que suceden a otras formas. Pero esta indeterminación no puede ser completa: debe dejar una cierta parte a la determinación. Un órgano como el ojo, por ejemplo, estaría constituido precisamente por una variación continua en un sentido definido. No vemos siquiera cómo podría explicarse de otro modo la similitud de estructura del ojo en las especies que no poseen la misma historia. Donde nos separamos de Eimer es cuando pretende que las combinaciones de causas físicas y químicas bastan para asegurar el resultado. Hemos tratado, por el contrario, de establecer, mediante el ejemplo preciso del ojo que

2. Botánico alemán que hacia 1900 introdujo en biología la idea de variación brusca o «mutación».

si aquí se da la «ortogénesis», es porque interviene una causa psicológica[3].

Precisamente a una causa de orden psicológico han recurrido algunos neolamarckianos. Ahí radica, en nuestra opinión, uno de los puntos más sólidos del neolamarckismo. Pero si esta causa no es más que el esfuerzo consciente del individuo, no podrá operar más que en un número bastante restringido de casos; todo lo más intervendrá en el animal, y no en el mundo vegetal. E incluso en el mundo animal, no actuará más que en los puntos directa o indirectamente sometidos a la influencia de la voluntad. E incluso allí donde actúe, no se comprende cómo conseguirá un cambio tan profundo como un crecimiento de complejidad: todo lo más, podríamos concebirlo si los caracteres adquiridos se transmitiesen regularmente, de tal forma que se sumasen entre sí; pero esta transmisión parece ser la excepción más que la regla. Un cambio hereditario y de sentido definido, que va acumulándose y componiéndose consigo mismo de tal forma que construye una máquina más y más complicada, debe, sin duda, referirse a alguna especie de esfuerzo, pero a un esfuerzo profundo de otro modo que el esfuerzo individual, independiente de las circunstancias, común a la mayoría de los representantes de una misma especie, inherente a los gérmenes que portan más que a su sola substancia, asegurando con ello la transmisión a sus descendientes.

Mediante un largo rodeo, volvemos de este modo a la idea de que habíamos partido, la de un *impulso original* de la vida, pasando de una generación de gérmenes a la generación siguiente de gérmenes por el intermedio de organismos desarrollados que forman el lazo de unión entre los gérmenes. Este impulso, que se conserva por encima de las líneas de evolución entre las que se reparte, es la causa profunda de las va-

3. Eimer había propuesto la palabra «ortogénesis» para designar la evolución que se realiza en un sentido determinado (1888).

riaciones, al menos de aquellas que se transmiten de forma regular, que se suman, que crean especies nuevas. En general, cuando las especies han comenzado a divergir a partir de una cepa común, acentúan su divergencia a medida que progresan en su evolución. Por lo tanto, en puntos definidos podrán y deberán incluso evolucionar de modo idéntico si se acepta la hipótesis de un impulso común. Tal es lo que nos queda por demostrar de una forma más precisa con el ejemplo mismo que hemos escogido, la formación del ojo en los moluscos y en los vertebrados[4]. La idea de un «impulso original» se volverá así más clara.

E. C. 85-88

49. *Diferenciación y resultados similares*

Decíamos que la vida, desde sus orígenes, es la continuación de un único y mismo impulso que se ha repartido entre líneas de evolución divergentes. Algo ha crecido, alguna cosa se ha desarrollado mediante una serie de adiciones que han sido otras tantas creaciones. Este mismo desarrollo ha sido el que ha llevado a disociarse a las tendencias que no podrían crecer mas allá de un determinado punto sin convertirse en incompatibles entre sí. En rigor, nada impediría imaginar un individuo único en el cual, a consecuencia de transformaciones repartidas en millares de siglos, se habría efectuado la evolución de la vida. O también, a falta de un individuo único, se podría suponer una pluralidad de individuos sucediéndose en una serie unilineal. En ambos casos la evolución no habría tenido, si podemos expresarnos así, más que una sola dimensión. Pero la evolución se ha hecho en realidad gracias a millones de individuos en líneas divergentes, cada una de las cuales de-

4. Véanse textos 50 y 52.

sembocaba en una encrucijada que ofrecía nuevas vías, y así sucesiva e indefinidamente. Si nuestra hipótesis es fundada, si las causas esenciales que trabajan a lo largo de estos caminos diversos son de naturaleza psicológica, deben conservar algo en común pese a la divergencia de sus efectos, como los camaradas separados desde hace mucho tiempo conservan los mismos recuerdos de infancia. Han tenido que producirse bifurcaciones, han tenido que abrirse vías laterales donde los elementos disociados se habrán desarrollado de manera independiente; y no menos se continúa el movimiento de las partes por el impulso primitivo del todo. Alguna cosa del todo debe por tanto subsistir en las partes. Y este elemento común podrá hacerse sensible a los ojos de alguna manera, quizá por la presencia de órganos idénticos en organismos muy diferentes. Supongamos, por un instante, que el mecanismo sea la verdad: la evolución se habrá hecho por medio de una serie de accidentes que se suman unos a otros, conservándose cada accidente nuevo por selección si es que resulta ventajoso a esta suma de accidentes ventajosos anteriores que representa la forma actual del ser vivo. ¿Qué casualidad no habrá tenido que darse para que, por dos series totalmente distintas de accidentes que se suman, dos evoluciones totalmente diferentes lleguen a resultados semejantes? Cuanto más diverjan dos líneas de evolución, menos probabilidades habrá para que las influencias accidentales exteriores o las variaciones accidentales internas hayan determinado en ellas la construcción de aparatos idénticos, sobre todo si no había huella de estos aparatos en el momento en que se ha producido la bifurcación. Esta similitud sería, por el contrario, natural en una hipótesis como la nuestra: habría que volver a encontrar, hasta en los últimos arroyuelos, algo del impulso recibido en la fuente. *El puro mecanismo sería, por tanto, refutable, y la finalidad, en el sentido especial en que nosotros lo entendemos, demostrable por un cierto lado, si se pudiese establecer que la vida fabrica ciertos aparatos idénticos, por medios desemejantes, sobre las lí-*

neas de evolución divergentes. La fuerza de la prueba sería por lo demás proporcional al grado de alejamiento de las líneas de evolución escogidas, y al grado de complejidad de las estructuras similares que se encontrase en ellas.

E. C. 53-55

50. *Ejemplo: la visión*

Cuanto más considerable es el esfuerzo de la mano, tanto más se introduce en el interior de la limalla. Pero cualquiera que sea el punto en que se detenga, instantáneamente y automáticamente los granos se equilibran, se coordinan entre sí. Y lo mismo ocurre con la visión y con su órgano. Según que el acto indiviso que constituye la visión avance más o menos lejos, la materialidad del órgano se hace de un número más o menos considerable de elementos coordinados entre sí, pero el orden es necesariamente completo y perfecto. No podría ser parcial porque, una vez más, el proceso real que lo origina no tiene partes. Esto es lo que ni el mecanicismo ni el finalismo tienen en cuenta, y esto es lo que nosotros no tomamos en consideración cuando nos asombramos de la maravillosa estructura de un instrumento como el ojo. En el fondo de nuestro asombro siempre hay esa idea de que *sólo una parte* de este orden *habría podido* realizarse, que su realización completa es una especie de gracia. Los finalistas dispensan esta gracia de una sola vez con la causa final; los mecanicistas pretenden obtenerla poco a poco mediante el efecto de la selección natural; pero unos y otros ven en este orden algo positivo y en su causa, por tanto, algo de fraccionable que implica todos los grados posibles de perfección. En realidad, la causa es más o menos intensa, pero no puede producir su efecto más que en bloque y de una manera acabada. Según vaya más o menos lejos en el sentido de la visión, producirá las simples

manchas pigmentarias de un organismo inferior, o el ojo rudimentario de una Sérpula, o el ojo ya diferenciado del Alciope, o el ojo maravillosamente perfeccionado de un pájaro, pero todos estos órganos, de complicación muy desigual, presentarán necesariamente una coordinación igual. Por esto dos especies de animales podrán estar muy alejadas una de otra; pero por lejos que haya ido en una y en otra la marcha de la visión, en las dos partes estará presente el mismo órgano visual, porque la forma del órgano no hace sino expresar la medida en que ha conseguido el ejercido de la función.

Pero, hablando de una marcha de la visión, ¿no volvemos al viejo concepto de finalidad? Indudablemente sería así si esta marcha exigiese la representación, consciente o inconsciente, de una meta a alcanzar. Pero lo cierto es que se realiza en virtud del impulso original de la vida, que se halla implicada en ese movimiento mismo, y que por ello precisamente se la vuelve a encontrar en las líneas de evolución independientes. Si ahora se nos preguntase por qué y cómo se halla implicada, responderíamos que la vida es, ante todo, una tendencia a actuar sobre la materia bruta. El sentido de esta acción no está, sin duda, predeterminado: de ahí la imprevisible variedad de las formas que la vida, al evolucionar, siembra en su camino. Pero esta acción presenta siempre, en un grado más o menos elevado, el carácter de la contingencia; implica por lo menos un rudimento de elección. Ahora bien, una elección supone la representación anticipada de varias acciones posibles. Es preciso por tanto que se dibujen posibilidades de acción para el ser vivo antes de la acción misma. La percepción visual no es otra cosa: los contornos visibles de los cuerpos son el diseño de nuestra acción eventual sobre ellos. La visión, por tanto, se volverá a encontrar, en diferentes grados, en los animales mas diversos, y se manifestará con la misma complejidad de estructura por doquiera que alcance el mismo grado de intensidad.

E. C. 96-98

51. *La diferenciación en historia*

No creemos en la fatalidad de la historia. No hay obstáculo que voluntades suficientemente tensas no puedan franquear, si se ponen a ello a tiempo. No hay por tanto ley histórica ineluctable. Pero hay leyes biológicas; y las sociedades humanas, requeridas por un lado por la naturaleza, dependen de la biología en este punto particular. Si la evolución del mundo organizado se realiza según ciertas leyes, es decir, en virtud de determinadas fuerzas, es imposible que la evolución psicológica del hombre individual y social renuncie completamente a estos hábitos de la vida. Ahora bien, antes mostrábamos que la esencia de una tendencia vital consiste en desarrollarse en forma de surtidor, creando, por el solo hecho de su crecimiento, direcciones divergentes entre las que se repartirá su impulso [...]

Sólo que, en la evolución general de la vida, las tendencias creadas de esta forma por vía de dicotomía se desarrollan la mayoría de las veces en especies distintas; cada una por su lado, van a buscar fortuna por el mundo; la materialidad que se han otorgado les impide venir a resolver, para hacerla más fuerte, más compleja, más evolucionada, la tendencia original. No ocurre lo mismo en la evolución de la vida psicológica y social. Es en el mismo individuo, o en la misma sociedad, donde evolucionan las tendencias que se han constituido por disociación. Y por regla general, sólo pueden desarrollarse sucesivamente. Si son dos, como ocurre con la mayor frecuencia, será una de ellas sobre todo la que se unirá primero; con ella se irá más o menos lejos, generalmente lo más lejos posible; luego, con lo que se haya ganado en el curso de esta evolución, se volverá a buscar a aquella que se ha dejado atrás. Se la desarrollará a su vez, descuidando en esta ocasión a la primera, y este nuevo esfuerzo se prolongará hasta que, reforzado por nuevas adquisiciones, se pueda volver a tomar ésta e impulsarla más lejos aún. Como durante la operación se está

completamente en una de las dos tendencias, como es sólo ella la que cuenta, de buena gana se diría que sólo ella es positiva y que la otra no es más que la negación; si a alguien agrada considerar así las cosas, lo otro es efectivamente lo contrario. Se comprobará –y será más o menos cierto según los casos– que el progreso se realiza mediante una oscilación entre los dos contrarios, no siendo por lo demás idéntica la situación y habiéndose conseguido una ganancia cuando el balancín regresa a su punto de partida. Ocurre sin embargo que la expresión es rigurosamente justa, y que la oscilación se ha producido entre dos contrarios. Ocurre cuando una tendencia, ventajosa en sí misma, es incapaz de moderarse de otro modo que por la acción de una tendencia antagónica, la cual resulta por ello ser igualmente ventajosa. Parece que la prudencia aconsejaría entonces una cooperación entre las dos tendencias: la primera intervendría cuando las circunstancias lo exigieran; la segunda la retendría en el momento en que fuera a salirse de los límites. Por desgracia, es difícil decir dónde comienza la exageración y el peligro. A veces, el solo hecho de lanzarse algo más lejos de lo que parecía razonable conduce a un entorno nuevo, crea una situación nueva, que suprime el peligro al mismo tiempo que acentúa la ventaja. Ocurre así sobre todo con tendencias muy generales que determinan la orientación de una sociedad y cuyo desarrollo se reparte necesariamente en un número más o menos considerable de generaciones. Una inteligencia, incluso sobrehumana, no podría decir a dónde se vería conducida, puesto que la acción en marcha crea su propia ruta, crea en gran parte las condiciones en que se realizará, y desafía así todo cálculo. Avanzará, por tanto, más y más lejos; no se detendrá, con frecuencia, más que ante la inminencia de una catástrofe. La tendencia antagónica ocupa entonces la plaza que ha quedado vacía; sola a su vez, irá tan lejos como le sea posible. Será reacción, si la otra se denomina acción. Como las dos tendencias, si hubieran caminado juntas, se habrían moderado una a otra, como

su interpenetración en una tendencia primitiva indivisa es eso mismo por lo que debe definirse la moderación, el solo hecho de ocupar todo el lugar comunica a cada una de ellas un impulso que puede llegar incluso hasta el arrebato a medida que caen los obstáculos; tiene algo de frenético. No abusamos de la palabra «ley» en un terreno que es el de la libertad, sino que usamos este término cómodo cuando nos encontramos ante grandes hechos que presentan una regularidad suficiente: llamaremos *ley de dicotomía* a la que parece provocar la realización, por su sola disociación, de tendencias que en principio no eran más que consideraciones diferentes adoptadas sobre una tendencia simple. Y propondremos entonces llamar *ley de doble frenesí* a la exigencia, inmanente a cada una de las dos tendencias una vez realizada por su separación, de ser continuada hasta el fin, ¡como si hubiera un fin! Repitamos una vez más: es difícil no preguntarse si la tendencia simple no hubiera hecho mejor creciendo sin desdoblarse, mantenida en la justa medida por la coincidencia misma de la fuerza de impulsión con un poder de detención, que entonces no sería más que virtualmente una fuerza de impulsión diferente. No se habría arriesgado a caer en el absurdo, se habría asegurado contra la catástrofe. Sí, pero no hubiera obtenido el máximum de creación en cantidad y en calidad. Es preciso comprometerse a fondo en una de las direcciones para saber qué resultará de ella; cuando no se pueda avanzar más se volverá, con todo lo adquirido, a lanzarse en la dirección descuidada o abandonada. Indudablemente, al mirar desde fuera estas idas y venidas, no se ve más que el antagonismo de las dos tendencias, las vanas tentativas de una por contrarrestar el progreso de la otra, el fracaso final de ésta y la revancha de la primera: la humanidad ama el drama; de buena gana recoge en el conjunto de una historia más o menos larga los rasgos que le imprimen la forma de una lucha entre dos partidos, o dos sociedades, o dos principios; cada uno de ellos, alternativamente, habría conseguido la victoria. Pero la lucha no es

aquí más que el aspecto superficial de un progreso. Lo cierto es que una tendencia sobre la que son posibles dos consideraciones distintas no puede proporcionar su máximum en calidad y en cantidad más que si materializa estas dos posibilidades en realidades móviles, cada una de las cuales se lanza hacia adelante y acapara el lugar mientras que la otra la espía sin cesar para saber si ha llegado su momento. De este modo se desarrollará el contenido de la tendencia original, si es que puede hablarse de contenido antes que de otra cosa; pero ni siquiera la tendencia misma vuelta consciente puede decir qué saldrá de ella. Ella ofrece el esfuerzo, y el resultado es una sorpresa. Tal es la operación de la naturaleza; las luchas cuyo espectáculo nos ofrece no se resuelven tanto en hostilidades como en curiosidades. Y es precisamente cuando imita a la naturaleza, cuando se deja ir con el impulso primitivamente recibido, cuando la marcha de la humanidad asume cierta regularidad y se somete, muy imperfectamente por lo demás, a leyes como las que anunciamos. Pero ha llegado el momento de cerrar este paréntesis demasiado largo. Mostremos sólo cómo se aplicarían nuestras dos leyes en el caso que nos lo ha hecho abrir.

Se trataba de la preocupación por el confort y el lujo que parece haberse convertido en la preocupación principal de la humanidad. Al ver cómo se ha desarrollado el espíritu de invención, como muchos inventos son aplicaciones de nuestra ciencia, como la ciencia está destinada a crecer sin fin, uno se vería tentado a creer que habrá un progreso indefinido en la misma dirección. En efecto, las satisfacciones que los nuevos inventos aportan a las antiguas necesidades jamás determinan que la humanidad se quede ahí; nuevas necesidades surgen, tan imperiosas como las anteriores, más y más numerosas. Estamos viendo cómo se acelera la carrera hacia el bienestar por una pista donde multitudes cada vez más compactas se precipitan. Hoy es ya una riada. Pero este frenesí mismo, ¿no debería abrirnos los ojos? ¿No habrá otro frenesí, del que

éste habrá tomado la antorcha, y que habría desarrollado en sentido opuesto una actividad cuyo complemento parece ser? Los hechos demuestran que a partir del siglo XV o XVI los hombres parecen aspirar a una expansión de la vida material. Durante toda la Edad Media había predominado un ideal de ascetismo. Resulta inútil recordar las exageraciones a que había conducido; allí había ya frenesí. Se dirá que este ascetismo fue propio de un pequeño número, y será cierto. Pero de igual forma que el misticismo, privilegio de algunos, fue vulgarizado por la religión, de igual forma, el ascetismo concentrado, que fue sin duda excepcional, se diluyó entre el común de las gentes en una indiferencia general hacia las condiciones de la existencia cotidiana. Era, para todo el mundo, una falta de comodidad que nos sorprende. Ricos y pobres se privaban de superfluidades que nosotros consideramos necesidades. Se ha hecho notar que si el señor vivía mejor que el campesino, por eso hay que entender que estaba alimentado con mayor abundancia. En cuanto a lo demás, la diferencia era leve. Nos encontramos por tanto ante dos tendencias divergentes que se han sucedido y que se han comportado, tanto una como otra, frenéticamente. Nos está permitido suponer que corresponden a dos enfoques opuestos tomados sobre una tendencia primordial que así habría encontrado el medio de extraer de sí misma, en cantidad y en calidad, todo cuanto podía e incluso más de lo que tenía, adentrándose por las dos vías alternativamente, reemplazándose en la una las direcciones con todo cuanto había sido recogido a lo largo de la otra. Habría por tanto oscilación y progreso, progreso por oscilación. Y habría que prever, tras la complicación siempre creciente de la vida, un retorno a la simplicidad. Este retorno no es evidentemente cierto; el porvenir de la humanidad sigue indeterminado, porque depende de ella. Pero si por parte del porvenir no hay más que posibilidades o probabilidades que examinaremos en seguida, no ocurre lo mismo con el pasado: los dos

desarrollos opuestos que acabamos de señalar son los de una sola tendencia original.

M. R. 113-319

B) Vida y materia

52. *Más allá del mecanicismo*

Pero ¿puede compararse una estructura orgánica a un molde? Ya hemos señalado la ambigüedad del término «adaptación». Una cosa es la complicación gradual de una forma que se inserta cada vez mejor en el molde de las condiciones exteriores, y otra la estructura cada vez más compleja de un instrumento que de estas condiciones saca un partido cada vez más ventajoso. En el primer caso, la materia se limita a recibir una huella, pero en el segundo reacciona activamente, resuelve un problema. De estos dos sentidos de la palabra, el segundo es evidentemente el que se utiliza cuando se dice que el ojo se adapta cada vez mejor a la influencia de la luz. Pero más o menos inconscientemente se pasa del segundo sentido al primero, y una biología puramente mecanicista se esforzará por hacer coincidir juntos la adaptación pasiva de una materia inerte, que sufre la influencia del medio, y la adaptación activa de un organismo que saca de esta influencia un partido apropiado. Admitimos por lo demás que la misma naturaleza parece invitar a nuestro espíritu a confundir los dos géneros de adaptación porque por regla general comienza con una adaptación pasiva allí donde más tarde debe construir un mecanismo que reaccionará activamente. Así, en el caso que nos ocupa, es discutible que el primer rudimento del ojo se halle en la mancha pigmentaria de los organismos inferiores; esta mancha ha podido ser producida muy bien físicamente por la acción misma de la luz, y pueden observarse

una multitud de intermediarios entre la simple mancha de pigmento y un ojo complicado como el de los vertebrados. Pero que se pase gradualmente de una cosa a otra, no se deriva que las dos cosas sean de la misma naturaleza. Que un orador adopte primero las pasiones de su auditorio para llegar luego a hacerse dueño de ellas, no puede concluirse que *seguir* sea lo mismo que *dirigir*. Ahora bien, la materia viva parece no tener otro medio de sacar partido de las circunstancias más que adaptándose a ellas pasivamente primero; allí donde debe tomar la dirección de un movimiento, empieza por adaptarlo. La vida procede por insinuación. Habrá que mostrarnos todos los intermediarios entre una mancha pigmentaria y un ojo; entre los dos habrá por lo menos el mismo intervalo que entre una fotografía y un aparato de fotografiar. La fotografía se ha inflexionado, indudablemente, en el sentido de un aparato fotográfico; pero ¿sólo la luz, fuerza física, ha sido la que habría podido provocar esa inflexión y convertir una impresión dejada por ella en una máquina capaz de utilizarla?

Se alegará que hacemos intervenir erróneamente consideraciones de utilidad, que el ojo no está hecho para ver, sino que vemos porque tenemos ojos, que el órgano es lo que es, y que la «utilidad» es una palabra con la que designamos los efectos funcionales de la estructura. Pero cuando digo que el ojo «saca partido» de la luz, no sólo entiendo por eso que el ojo es capaz de ver; aludo a las relaciones muy precisas que existen entre este órgano y el aparato de locomoción. La retina de los vertebrados se prolonga en un nervio óptico, que se continúa a sí mismo por medio de los centros cerebrales vinculados a los mecanismos motores. Nuestro ojo saca partido de la luz porque nos permite utilizar mediante movimientos de reacción los objetos que vemos como ventajosos, evitar aquellos que vemos como perjudiciales. Ahora bien, se me demostrará fácilmente que si la luz ha producido físicamente una mancha de pigmento, puede determinar físicamente también los

movimientos de ciertos organismos; los infusorios ciliados, por ejemplo, reaccionan a la luz. Nadie sostendrá sin embargo que la influencia de la luz haya causado físicamente la formación de un sistema nervioso, de un sistema muscular, de un sistema óseo, de todas las cosas que continúan el aparato de la visión en los vertebrados. A decir verdad, cuando se habla de la formación gradual del ojo, y con mayor razón cuando se vincula el ojo a lo que es inseparable de él, se hace intervenir algo muy distinto a la acción directa de la luz. Se atribuye implícitamente a la materia organizada una cierta capacidad *sui generis*, la misteriosa capacidad de montar máquinas muy complicadas para sacar partido de la excitación simple cuya influencia recibe.

E. C. 70-72

53. *Más allá del finalismo*

Tal es la filosofía de la vida a que nos dirigimos. Pretende superar a la vez el mecanicismo y el finalismo; pero como antes anunciábamos, se acerca más a la segunda doctrina que a la primera. No será inútil insistir en este punto y mostrar en términos más precisos por dónde se asemeja al finalismo, y por donde difiere de él.

Como el finalismo radical, aunque de forma más vaga esta filosofía nos representará el mundo organizado como un conjunto armonioso. Pero esta armonía está lejos de ser tan perfecta como se ha dicho. Admite muchas discordancias, porque cada especie, cada individuo incluso retiene del impulso global de la vida sólo una cierta parte, y tiende a utilizar esta energía en su propio interés; en esto consiste la *adaptación*. La especie y el individuo no piensan por tanto más que en ellos –de ahí el posible conflicto con las restantes formas de la vida–. La armonía no existe pues de hecho; existe más

bien de derecho; quiero decir que el impulso original es un impulso común y que, cuanto más alto nos remontamos, tanto más aparecen las diversas tendencias como complementarias unas de otras. Eso ocurre con el viento que, al engolfarse en una encrucijada, se divide en corrientes de aire divergentes, que no son más que un único y mismo soplo. La armonía, o mejor, la «complementariedad» no se pone de manifiesto más que en bruto, mejor en las tendencias que en los estados. Sobre todo (y éste es el punto en el que el finalismo ha cometido su mayor error), la armonía se encontraría más bien detrás que delante. Tiende a una identidad de impulso, y no a una aspiración común. En vano se pretendería asignar a la vida un objetivo, en el sentido humano de la palabra. Hablar de un objetivo es pensar en un modelo preexistente que no tiene más que realizarse. Equivale por tanto a suponer en el fondo, que todo está dado, que el porvenir podría leerse en el presente. Supone creer que la vida, en su movimiento y en su integridad, procede como nuestra inteligencia, que no es más que una vista inmóvil y fragmentaria tomada sobre ella, y que siempre se coloca naturalmente fuera del tiempo. La vida progresa y dura. Indudablemente, siempre se podrá, arrojando una ojeada sobre el camino una vez recorrido, señalar la dirección, anotarla en términos psicológicos, y hablar como si se hubiera perseguido una meta. Así es como hablaremos de nosotros mismos. Pero del camino que está por recorrer, el espíritu humano no tiene nada que decir, porque el camino ha sido creado a medida del acto que lo recorría, no siendo más que la dirección de este acto mismo. La evolución por tanto debe implicar en todo momento, una interpretación psicológica que, desde nuestro punto de vista es la mejor explicación, pero esta explicación no tiene valor y ni siquiera significación más que en sentido retroactivo. Jamás la interpretación finalista, tal como nosotros la expondremos, deberá ser considerada como una anticipación sobre el futuro. Es una cierta visión del pasado a la luz del presente. En resumen,

la concepción clásica de la finalidad postula a la vez demasiado y demasiado poco. Es demasiado amplia y demasiado estrecha. Al explicar la vida por la inteligencia, restringe hasta el exceso la significación de la vida; la inteligencia, al menos como la encontramos en nosotros, ha sido forjada por la evolución en el curso del trayecto; está recortada en algo más basto, o mejor, no es más que la proyección necesariamente plana de una realidad que tiene relieve y profundidad. Esta realidad más comprensiva es lo que el finalismo auténtico debería reconstruir, o mejor, abarcar, tanto como fuera posible, en una visión simple. Pero por otro lado, precisamente porque desborda la inteligencia, facultad de unir lo mismo a lo mismo, de percibir y también de producir repeticiones, esta realidad es sin duda creadora, es decir, productora de efectos donde se dilata y se supera a sí misma; estos efectos no le habían sido dados de antemano, y por tanto no podía tomarlos por fines, aunque una vez producidos impliquen una interpretación racional, como la del objeto fabricado que ha realizado un modelo. En resumen, la teoría de las causas finales no va lo suficientemente lejos cuando se limita a poner la inteligencia en la naturaleza, y va demasiado lejos cuando supone una preexistencia del futuro en el presente en forma de idea.

E. C. 50-52

54. *Limitación del impulso vital*

No hay que olvidar que la fuerza que evoluciona a través del mundo organizado es una fuerza limitada, que siempre trata de superarse a sí misma, y que siempre resulta inadecuada a la obra que tiende a producir. Del desconocimiento de este punto han nacido los errores y las puerilidades del finalismo radical. Se ha representado el conjunto del mundo vivo como una construcción, y como una construcción análoga a las nues-

tras. Todas las piezas estarían dispuestas con vistas al mejor funcionamiento posible de la máquina. Cada especie tendría su razón de ser, su función, su destino. En conjunto darían un gran concierto en el que las aparentes disonancias no servirían más que para hacer resaltar la armonía fundamental. En una palabra, todo ocurriría en la naturaleza como en las obras del genio humano, donde el resultado obtenido puede ser mínimo, pero donde hay al menos adecuación perfecta entre el objeto fabricado y el trabajo de fabricación.

Nada semejante ocurre en la evolución de la vida. La desproporción entre el trabajo y el resultado es sorprendente. De arriba abajo del mundo organizado sólo hay siempre un gran esfuerzo; pero la mayoría de las veces este esfuerzo se queda corto, bien paralizado por fuerzas contrarias, bien distraído de lo que debe hacer por lo que ya hace, absorto por la forma que se ve obligado a adoptar, hipnotizado por ella como por un espejo. Hasta en sus obras más perfectas, cuando parece haber triunfado de las resistencias interiores y también de la suya propia, está a merced de la materialidad que ha debido darse. Y esto puede experimentarlo cada uno de nosotros en sí mismo. Nuestra libertad, en los movimientos mismos por los que se afirma, crea los hábitos nacientes que la ahogarán si no se renueva por un esfuerzo constante: el automatismo la acecha. El pensamiento más vivo se helará en la fórmula que lo expresa. La palabra se vuelve contra la idea. La letra mata el espíritu. Y nuestro entusiasmo más ardiente, cuando se exterioriza en acción, se fija a veces tan naturalmente en frío cálculo de interés o de vanidad, lo uno adopta tan fácilmente la forma de lo otro, que podríamos confundirlos, dudar de nuestra propia sinceridad, negar la bondad y el amor si no supiésemos que la muerte conserva durante algún tiempo las huellas de lo vivo.

La causa profunda de estas disonancias radica en una irremediable diferencia de ritmo. En general la vida es la movilidad misma; las manifestaciones particulares de la vida no

aceptan esta movilidad más que a duras penas y la retardan constantemente. Ésta siempre va hacia adelante; aquéllas querrían caminar sin moverse. En líneas generales, la evolución se realizaría, hasta donde fuera posible, en línea recta; cada evolución especial es un proceso circular. Como los torbellinos de polvo levantados por el viento que pasa, los vivos giran sobre sí mismos, suspendidos en el gran viento de la vida. Son, por tanto, relativamente estables, e imitan incluso tan bien la inmovilidad que los tratamos como cosas más que como progresos, olvidando que la permanencia misma de su forma no es más que el diseño de un movimiento. Sin embargo, a veces se materializa a nuestros ojos, en una aparición fugitiva, el viento invisible que los arrastra. Tenemos esta repentina iluminación ante ciertas formas del amor maternal, tan sorprendente, tan conmovedor también en la mayoría de los animales, observable incluso en la solicitud de la planta por su grana. Este amor, donde algunos han visto el gran misterio de la vida, quizá nos entregase el secreto. Nos muestra a cada generación inclinada sobre la generación que la seguirá. Nos deja entrever que el ser vivo es sobre todo un lugar de paso, y que lo esencial de la vida radica en el movimiento que la transmite.

Este contraste entre la vida en general, y las formas en que se manifiesta, presenta por doquier el mismo carácter. Podría decirse que la vida tiende a actuar todo lo posible, pero que cada especie prefiere dar la menor suma posible de esfuerzo. Considerada en lo que constituye su esencia misma, es decir, como una transición de especie a especie, la vida es una acción siempre creciente. Pero cada una de las especies, a través de las que la vida pasa, no apunta más que a su comodidad. Se dirige a lo que exige el menor esfuerzo. Absorbiéndose en la forma que va a adoptar, entra en un semisueño donde ignora casi todo el resto de la vida; se forja a sí misma con vistas a la explotación más fácil posible de su entorno inmediato. De esta forma, el acto por el que la vida se encamina hacia la

creación de una forma nueva, y el acto por el que esta forma se dibuja, son dos movimientos diferentes y a menudo antagónicos. El primero se prolonga en el segundo, pero no puede prolongarse ahí sin distraerse de su dirección, como ocurriría a un saltador que para franquear el obstáculo se viera obligado a volver los ojos y a mirarse a sí mismo.

Las formas vivas son, por definición, formas viables. Sea cual fuere la forma en que se explique la adaptación del organismo a sus condiciones de existencia, esta adaptación es necesariamente suficiente desde el momento en que la especie subsiste. En este sentido, cada una de las especies sucesivas que describen la paleontología y la zoología fue un éxito alcanzado por la vida. Pero las cosas toman otro aspecto muy distinto cuando se compara cada especie con el movimiento que la ha depositado en su camino, y no con las condiciones en que se halla inserta. Con frecuencia, este movimiento se ha desviado, y con frecuencia también ha sido detenido en seco; lo que no debía ser más que un lugar de paso se ha convertido en la meta. Desde este nuevo punto de vista, el fracaso aparece como la regla, el éxito como excepcional y siempre imperfecto.

E. C. 127-130

55. *Vida y automatismo: lo cómico*

Para que la aparición sea cómica, es preciso que no aparezca como el objetivo, sino como un simple medio del que el dibujante se sirve para manifestar a nuestros ojos las contorsiones que ve prepararse en la naturaleza. Es esta contorsión lo que importa, ella es la que interesa. Y por esto se la irá a buscar incluso en los elementos de la fisonomía que son incapaces de movimiento, en la curvatura de una nariz e incluso en la forma de una oreja. Es que la forma es para nosotros el diseño de un movimiento. El caricaturista que altera la dimensión de una

nariz, pero que respeta la fórmula, que la alarga por ejemplo en el sentido mismo en que ya la alargaba la naturaleza, hace realmente gesticular a esa nariz; en adelante nos parecerá que también el original mismo ha pretendido alargarse y gesticular. En este sentido, podría decirse que la naturaleza obtiene a menudo ella misma logros de caricaturista. En el movimiento con el que ha hundido esa boca, con que ha recortado ese mentón, con que ha inflado ese carrillo, parece que haya logrado llegar hasta el fin de su mueca, engañando la vigilancia moderadora de una fuerza más razonable. Nos reímos entonces de un rostro que en sí mismo es, por así decir, su propia caricatura.

Resumiendo, cualquiera que sea la doctrina a la que nuestra razón se vincule, nuestra imaginación tiene su filosofía bien precisada: en toda forma humana percibe el esfuerzo de un alma que trabaja la materia, alma infinitamente flexible, eternamente móvil, sustraída a la pesadez porque no es la tierra la que la atrae. De su ligereza alada esta alma comunica algo al cuerpo que ella misma anima: la inmaterialidad que de este modo pasa a la materia es lo que se denomina la gracia. Pero la materia resiste y se obceca. Tira de ella, quisiera convertir su propia inercia y hacer degenerar en automatismo la actividad siempre despierta de este principio superior. Quisiera fijar los movimientos inteligentemente variados del cuerpo en pliegues estúpidamente contraídos, solidificar en muecas duraderas las expresiones conmovedoras de la fisonomía, imprimir en fin a toda la persona una actitud tal que parezca hundida y absorta en la materialidad de alguna ocupación mecánica en lugar de renovarse sin cesar al contacto de un ideal vivo. Allí donde la materia logra espesar de este modo exteriormente la vida del alma, fijar el movimiento, contrariar en fin la gracia, obtiene del cuerpo un efecto cómico. Por tanto, si se quisiera definir aquí lo cómico acercándolo a su contrario, habría que oponerlo a la gracia más que a la belleza. Es más rigidez que fealdad.

56. *Vida y materialidad*

Para nosotros, el todo de una máquina organizada representa, en rigor, el todo del trabajo organizador (aunque esto sólo sea verdad por aproximación), pero las partes de la máquina no corresponden a las partes del trabajo, porque *la materialidad de esta máquina no representa un conjunto de medios empleados, sino un conjunto de obstáculos sorteados:* es más una negación que una realidad positiva. Como hemos demostrado en un estudio anterior, la visión es un poder que de *derecho* alcanzaría una infinidad de cosas inaccesibles a nuestra mirada. Pero una visión semejante no se prolongaría en acción; convendría a un fantasma y no a un ser vivo. La visión de un ser vivo es una visión eficaz, limitada a los objetos sobre los que puede actuar: es una visión *canalizada,* y el aparato visual simboliza simplemente el trabajo de canalización. Desde ese momento, la creación del aparato visual no se explica ya por la reunión de sus elementos anatómicos como la perforación de un canal no se explicaría por un montón de tierra que habrían hecho las orillas. La tesis mecanicista consistiría en decir que la tierra ha sido llevada carreta a carreta; el finalismo añadiría que la tierra no ha sido depositada al azar, que los carreteros han seguido un plan. Pero mecanicismo y finalismo se engañarían totalmente, porque el canal se ha hecho de otro modo.

Con mayor precisión comparábamos el procedimiento por el que la naturaleza construye un ojo con el acto simple por el que levantamos la mano. Pero hemos supuesto que la mano no encontraba ninguna resistencia. Imaginemos que en lugar de moverse en el aire, mi mano haya de atravesar la lima de hierro que se comprime y resiste a medida que avanzo. En un determinado momento, mi mano habrá agotado su esfuerzo, y en ese instante preciso, los granos de las limaduras se habrán yuxtapuesto y coordinado de una forma determinada, la misma de la mano que se detiene y de una parte del brazo.

Ahora bien, supongamos que la mano y el brazo han permanecido invisibles. Los espectadores buscarán en los granos de limaduras mismos, y en las fuerzas internas del montón la razón de la combinación. Unos referirán la posición de cada grano a la acción que los granos vecinos ejercen sobre él: serán los mecanicistas. Otros pretenderán que un plan de conjunto ha presidido al detalle estas acciones elementales: serán los finalistas. Pero lo cierto es que ha habido simplemente un acto indivisible, el de la mano atravesando la limalla: el inagotable detalle del movimiento de los granos así como el orden de su forma final, expresa negativamente, en cierta forma, este movimiento indiviso, que es la forma global de una resistencia y no una síntesis de acciones positivas elementales. Por esto, si se da el nombre de «efecto» a la forma de las virutas y el de «causa» al movimiento de la mano, podrá decirse en rigor que el todo del efecto se explica por el todo de la causa, pero las partes de la causa no corresponderán en modo alguno a las partes del efecto. En otros términos, ni mecanicismo ni finalismo están aquí en su punto, y habrá que recurrir a un modo de explicación *sui generis.* Ahora bien, en la hipótesis que nosotros proponemos, la relación de la visión con el aparato visual sería poco más o menos la de la mano en la limalla de hierro que dibuja, canaliza y limita el movimiento.

E. C. 94-96

57. *La materia, inversión de la duración*

¿Se considera *in abstracto* la extensión en general? La *extensión,* ¿aparece solamente, según decimos, como una *tensión* que se interrumpe? ¿Nos referimos a la realidad concreta que llena esta extensión? El orden que ahí reina, y que se manifiesta por las leyes de la naturaleza, es un orden que debe nacer de sí mismo cuando el orden inverso queda suprimido: una rela-

jación del querer produciría precisamente esta supresión. En fin, he aquí que el sentido en que marcha esta realidad nos sugiere ahora la idea de una cosa *que se deshace;* ahí radica, sin duda alguna, uno de los rasgos esenciales de la materialidad. ¿Qué concluir de ello, sino que el proceso por el que esta cosa *se hace* está dirigido en sentido inverso de los procesos físicos y que a partir de entonces es, por definición misma, inmaterial? Nuestra visión del mundo material es la de un peso que cae; ninguna imagen sacada de la materia propiamente dicha nos dará una idea del peso que se eleva. Pero esta conclusión se impondrá a nosotros con mayor fuerza todavía si estrechamos más de cerca la realidad concreta, si consideramos no sólo la materia en general, sino también los cuerpos vivos en el interior de esta materia.

En efecto, todos nuestros análisis nos demuestran en la vida un esfuerzo por remontar la pendiente que la materia desciende. Por ahí nos dejan entrever la posibilidad, la necesidad incluso, de un proceso inverso de la materialidad, creador de la materia por su sola interrupción. Por supuesto, la vida que evoluciona en la superficie de nuestro planeta está vinculada a la materia. Si fuera pura consciencia, y con mayor razón si fuera supraconsciencia, sería pura actividad creadora. De hecho, está vinculada a un organismo que la somete a las leyes generales de la materia inerte. Pero todo ocurre como si ella hiciera todo lo posible para franquear esas leyes. No tiene el poder de invertir la dirección de los cambios físicos, tal cual la determina el principio de Carnot. Al menos se comporta absolutamente igual que una fuerza que dejada a sí misma trabajase en dirección inversa. Incapaz de detener la marcha de los cambios materiales, consigue sin embargo *retardarla.* La evolución de la vida, en efecto, continúa como ya habíamos demostrado un impulso inicial; este impulso, que ha determinado el desarrollo de la función clorofílica en la planta y del sistema sensori-motor en el animal, lleva a la vida a actos más y más eficaces por la fabricación y empleo de ex-

plosivos cada vez más potentes. Ahora bien, ¿qué representan estos explosivos sino un almacenaje de energía solar, energía cuya degradación se encuentra de este modo provisionalmente suspendida en alguno de los puntos en que se vaciaba? La energía utilizable que el explosivo oculta se gastará, sin duda, en el momento de la explosión; pero se hubiera gastado mucho antes si no hubiera encontrado un organismo para detener la disipación, para retenerla y sumarla consigo misma. Tal cual se presenta hoy a nuestros ojos, en el punto a que la ha llevado una escisión de tendencias, complementarias entre sí, que encierra en ella, la vida está suspendida enteramente de la función clorofílica de la planta. Es decir, que considerada en su impulso inicial, antes de toda escisión, era una tendencia a acumular en un depósito, como hacen especialmente las partes verdes de los vegetales, con vistas a un gasto instantáneo eficaz, como el que realiza el animal, algo que se hubiese disipado sin ella. Es como un esfuerzo por levantar el peso que cae. Sólo consigue, cierto, retardar la caída. Por lo menos puede darnos una idea de lo que fue la elevación del peso.

Imaginemos, pues, un recipiente lleno de vapor a alta tensión, y aquí y allá, en las paredes del vaso, una fisura por donde el vapor se escapa a chorros. El vapor lanzado al aire se condensa casi completamente en gotitas que vuelven a caer, y esta condensación y esta caída representan simplemente la pérdida de algo, una interrupción, un déficit. Pero una pequeña parte del chorro de vapor subsiste, sin condensar, durante algunos instantes; hace esfuerzos por volver a levantar las gotas que caen; llega, todo lo más, a retardar su caída. Así, de un inmenso depósito de vida deben salir sin cesar chorros, cada uno de los cuales, al volver a caer, es un mundo. La evolución de las especies vivas en el interior de ese mundo representa lo que subsiste de la dirección primitiva del chorro original, y de un impulso que se prosigue en sentido inverso de la materialidad. Pero no nos apeguemos demasiado a esta

comparación. No nos dará de la realidad más que una imagen debilitada e incluso engañosa, porque la fisura, el chorro de vapor, la agitación de las gotitas están, necesariamente, determinados, mientras que la creación de un mundo es un acto libre y la vida, en el interior del mundo material, participa de esta libertad. Pensemos por tanto más en un gesto como el del brazo que se levanta; luego supongamos que el brazo, abandonado a sí mismo, vuelve a caer, y que no obstante en él subsiste, al esforzarse por volverlo a levantar, algo del querer que lo animó: con esta imagen de un *gesto creador que se deshace* tendremos ya una representación más exacta de la materia. Y entonces veremos en la actividad vital lo que subsiste del movimiento directo en el movimiento invertido, *una realidad que se hace a través de la que se deshace.*

E. C. 246-248

58. *La materia, el grado más bajo de la duración*

El error del dualismo vulgar consiste en colocarse en el punto de vista del espacio, en poner de un lado la materia con sus modificaciones en el espacio, de otro las sensaciones inextensivas de la conciencia. De ahí la imposibilidad de comprender cómo actúa el espíritu sobre el cuerpo o cómo actúa el cuerpo sobre el espíritu. De ahí las hipótesis que no son ni pueden ser más que comprobaciones disfrazadas del hecho –la idea de un paralelismo o la de una armonía preestablecida–. Pero de ahí también la imposibilidad de constituir bien una psicología de la memoria, bien una metafísica de la materia. Nosotros hemos tratado de establecer que esta psicología y esta metafísica son solidarias, y que las dificultades se atenúan en un dualismo que, partiendo de la percepción pura donde el sujeto y el objeto coinciden, impulsa el desarrollo de estos dos términos en sus duraciones respectivas –la materia, a medida

que se lleva adelante el análisis, tiende cada vez más a no ser más que una sucesión de momentos infinitamente rápidos que se deducen unos de otros y que por eso *se equivalen;* el espíritu es ya memoria en la percepción y se afirma cada vez más como una prolongación del pasado en el presente, *un progreso,* una evolución auténtica–.

Pero ¿se torna más clara la relación del cuerpo en el espíritu? Nosotros substituimos una distinción espacial por una distinción temporal: ¿son más capaces de unirse los dos términos? Hay que señalar que la primera distinción no implica grados: la materia está en el espacio, el espíritu está fuera del espacio; no hay transición posible entre ellos. Por el contrario, si el papel más humilde del espíritu consiste en vincular los momentos sucesivos de la duración de las cosas, si es en esta operación donde toma contacto con la materia y gracias a ella también se distingue en primer lugar, se concibe una infinidad de grados entre la materia y el espíritu plenamente desarrollado siendo el espíritu capaz de una acción no sólo indeterminada, sino razonable y reflexiva. Cada uno de estos grados sucesivos, que mide una intensidad creciente de vida, responde a una tensión mayor de duración y se traduce al exterior mediante un desarrollo mayor del sistema sensori-motor. ¿Se considera entonces este sistema nervioso? Su creciente complejidad parecerá dejar una amplitud cada vez mayor a la actividad del ser vivo, la facultad de esperar antes de reaccionar, y de poner la excitación recibida en relación con una variedad más y más rica de mecanismos motores. Pero esto no es más que el exterior, y la organización más compleja del sistema nervioso, que parece asegurar una independencia mayor al ser vivo respecto de la materia, no hace más que simbolizar materialmente esta independencia misma, es decir, la fuerza interior que permite al ser separarse del ritmo en que transcurren las cosas, retener cada vez mejor el pasado para influenciar cada vez más profundamente el futuro, es decir, en el sentido especial que damos a esta palabra, su me-

moria. De este modo, entre la materia bruta y el espíritu más capaz de reflexión hay todas las intensidades posibles de la memoria, o lo que es lo mismo, todos los grados de la libertad.

M. M. 248-250

59. *Vida, consciencia, humanidad*

Radical también, por consiguiente, es la diferencia entre la conciencia del animal, incluso del animal más inteligente, y la conciencia humana. Porque la conciencia corresponde exactamente a la capacidad de elección de que el ser vivo dispone; es coextensiva a la franja de acción posible que rodea la acción real: conciencia es sinónimo de invención y de libertad. Ahora bien, en el animal, la invención no es nunca más que una variación sobre el tema de la rutina. Encerrado en los hábitos de la especie, llega sin duda a ampliarlas mediante su iniciativa individual; pero no escapa al automatismo más que por un instante, justo el tiempo de crear un automatismo nuevo; las puertas de la prisión se cierran tan pronto como se abren; al tirar de su cadena no consigue otra cosa que alargarla. Con el hombre, la conciencia rompe la cadena. En el hombre, y sólo en el hombre, se libera. Toda la historia de la vida hasta él había sido la historia de un esfuerzo de la conciencia por elevar la materia, y de un aplastamiento más o menos completo de la conciencia por la materia que volvía a caer sobre ella. La empresa era paradójica –si pudiera hablarse en este caso de empresa y de esfuerzo de forma no metafórica–. Se trataba de crear con la materia, que es la necesidad misma, un instrumento de libertad, de fabricar una mecánica que triunfase del mecanicismo, de emplear el determinismo de la naturaleza para pasar a través de las mallas de hilo que el mismo había tendido. Pero en todas partes, salvo en el caso del hombre, la conciencia se ha dejado cazar en el hilo con que se

pretendía atravesar las mallas. Ha permanecido cautiva de los mecanismos que había montado. El automatismo, al que pretendía orientar en el sentido de la libertad, se enrolla en torno a ella y la arrastra. No tiene fuerza suficiente para sustraerse a él, porque la energía de que había hecho provisión para los actos se emplea casi toda en mantener el equilibrio infinitamente sutil, esencialmente inestable, a donde la ha llevado la materia. Pero el hombre no alimenta solamente su máquina; llega a servirse de ella como le place. Lo debe sin duda a la superioridad de su cerebro, que le permite construir un número ilimitado de mecanismos motores, de oponer sin cesar nuevos hábitos a los antiguos y al dividir el automatismo contra sí mismo, de dominarlo. Lo debe a su lenguaje, que proporciona a la conciencia un cuerpo inmaterial donde encarnarse y le libera con ello de apoyarse exclusivamente sobre los cuerpos materiales cuyo cuerpo primero le arrastraría para engullirlo pronto. Lo debe a la vida social, que almacena y conserva los esfuerzos como el lenguaje almacena el pensamiento, fija con ello un nivel medio donde los individuos deberán alzarse conjuntamente y, mediante esta excitación inicial, impide a los mediocres dormirse, impulsa a los mejores a subir más alto. Pero nuestro cerebro, nuestra sociedad y nuestro lenguaje no son más que los signos exteriores y diversos de una única y misma superioridad interna. Cada uno a su manera expresan el éxito único, excepción que la vida ha conseguido en un momento dado de su evolución. Traducen la diferencia de naturaleza, y no sólo de grado, que separa al hombre del resto de la animalidad. Nos permiten adivinar que si, en el extremo del trampolín sobre el que la vida ha tomado impulso, todos los demás han bajado por encontrar la cuerda demasiado alta, sólo el hombre ha saltado el obstáculo.

E. C. 264-265

IV. Condición humana y filosofía

> La filosofía debería ser un esfuerzo por superar la condición humana.
>
> *(P. M. 218)*

A) La filosofía

60. *Crítica de la inteligencia*

Partamos pues de la acción, y supongamos en principio que la inteligencia apunta en primer lugar a fabricar. La fabricación se ejerce exclusivamente sobre la materia bruta, en el sentido de que, incluso cuando emplea los materiales organizados, los trata como objetos inertes, sin preocuparse de la vida que los ha informado. De la materia bruta no retiene apenas más que lo sólido: el resto se le escapa por su misma fluidez. Por tanto si la inteligencia tiende a fabricar, puede preverse que cuanto hay de fluido en lo real se le escapará en parte y que cuanto hay de propiamente vital en lo vivo se le escapará del todo. *Nuestra inteligencia, tal cual sale de las manos de la naturaleza, tiene por objeto principal lo sólido organizado.*

Si se pasa revista a las facultades intelectuales, veríamos que la inteligencia no se siente a gusto, que no es de hecho ella misma más que cuando opera sobre la materia bruta, en particular sobre los sólidos. ¿Cuál es la propiedad más general de

la materia bruta? Es extensa, nos presenta los objetos exteriores a otros objetos y, en estos objetos, partes exteriores a las partes. Sin duda nos resulta útil, con vistas a nuestras manipulaciones ulteriores, considerar cada objeto como divisible en partes arbitrariamente recortadas, siendo cada parte divisible todavía a gusto de nuestra fantasía, y así sucesiva y consecutivamente hasta el infinito. Pero ante todo nos es necesario, para la presente manipulación, considerar el objeto real, con el que tenemos que habérnoslas, o los elementos reales en los que lo hemos resuelto, por *provisionalmente definitivos,* y tratarlos como otras tantas *unidades.* A la posibilidad de descomponer la materia cuanto nos plazca y como nos plazca hacíamos alusión cuando hablábamos de la *continuidad* de la extensión material; pero esta continuidad, como se ve, se reduce para nosotros a la facultad que la materia nos deja de elegir el modo de discontinuidad que le encontremos; es siempre, en suma, el modo de discontinuidad, una vez escogido, lo que se nos aparece como efectivamente real y lo que fija nuestra atención, porque sobre él se regula nuestra acción presente. Así, la discontinuidad es pensada por sí misma, es pensable en sí misma, nosotros nos la representamos mediante un acto positivo de nuestro espíritu, mientras que la representación intelectual de la continuidad es más bien negativa, no siendo en el fondo más que el rechazo de nuestro espíritu, ante cualquier sistema de descomposición actualmente dado, a tenerle por único posible.

La inteligencia no se representa claramente más que lo discontinuo

Por otro lado, los objetos sobre los que se ejerce nuestra acción son, sin duda alguna, los objetos móviles. Pero lo que nos interesa es saber *a dónde* va el móvil, *dónde* está en un momento cualquier de su trayecto. En otros términos, nos re-

ferimos ante todo a sus posiciones actuales o futuros, y no al *progreso* por el que pasa de una posición a otra, progreso que es el movimiento mismo. En las acciones que realizamos, y que son movimientos sistematizados, fijamos nuestro espíritu sobre el objetivo o la significación del movimiento, sobre su dibujo de conjunto, en una palabra, sobre el plano de ejecución inmóvil. Lo que hay de móvil en la acción sólo nos interesa en la medida en que el todo podría ser anticipado, retrasado o impedido por tal o cual incidente ocurrido en el camino. Nuestra inteligencia se aleja de la movilidad misma, porque no tiene interés alguno en ocuparse de ella. Si estuviera destinada a la teoría pura, se instalaría en el movimiento, porque el movimiento es sin duda la realidad misma, y la inmovilidad no es nunca más que aparente o relativa. Pero la inteligencia está destinada a algo muy distinto. A menos de hacerse violencia a sí misma, sigue la marcha inversa: parte siempre de la inmovilidad, como si fuera la realidad última o el elemento; cuando quiere representarse el movimiento, lo reconstruye con las inmovilidades que yuxtapone. Esta operación, cuya ilegitimidad demostraremos, así como su peligro en el orden especulativo (conduce a callejones sin salida y crea artificialmente problemas filosóficos insolubles[1]), se justifica sin gran esfuerzo cuando nos referimos a su destino. La inteligencia, en estado natural, apunta a un objetivo prácticamente útil. Cuando substituye el movimiento por inmovilidades yuxtapuestas, no pretende reconstruir el movimiento tal cual es; lo reemplaza simplemente por un equivalente práctico. Son los filósofos los que se engañan cuando transportan al terreno de la especulación un método de pensar que está hecho para la acción. Pero nos proponemos volver sobre este punto. Limitémonos a decir que lo estable y lo inmutable son el objetivo a que nuestra inteligencia se refiere en virtud de su disposi-

1. Véanse textos 14 y 15.

ción natural. *Nuestra inteligencia no se representa claramente más que la inmovilidad.*

E. C. 154-156

61. *Crítica de la metafísica*

Decíamos que hay *más* en un movimiento que en las posiciones sucesivas atribuidas al móvil, *más* en un devenir que en las formas alternativamente cruzadas, *más* en la evolución de la forma que en las formas realizadas una a continuación de la otra. La filosofía podrá, por tanto, sacar de los términos del primer género los del segundo, pero no del segundo el primero; la especulación deberá partir del primero. Pero la filosofía invierte el orden de los dos términos, y, sobre este punto, la filosofía antigua procede como hace la inteligencia. Se instala por tanto en lo inmutable, no se da más que a las Ideas. Sin embargo hay devenir, esto es un hecho. Habiendo puesto en el planteamiento la inmutabilidad sólo, ¿cómo se hará salir de ahí el cambio? No puede hacerse más que por la adición de algo, dado que por hipótesis no existe nada positivo fuera de las Ideas. Será por tanto mediante una disminución. En el fondo de la filosofía antigua yace necesariamente este postulado: hay más en lo inmóvil que en lo móvil, y, por vía de disminución o de atenuación, se pasa de la inmutabilidad al devenir.

Para obtener el cambio, será preciso pues añadir a las Ideas lo negativo, o todo lo más el cero. En esto consiste el «no-ser» platónico, la «materia» aristotélica –un cero metafísico que, unido a la Idea como el cero aritmético a la unidad, la multiplica en el espacio y en el tiempo–. Para él, la Idea inmóvil y simple se refracta en un movimiento indefinidamente propagado. En derecho, no debería haber más que Ideas inmutables, inmutablemente encajadas unas en otras. De hecho, la

materia viene a añadir ahí su vacío y desencadena al mismo tiempo el devenir universal. Ella es la inasible nada que, deslizándose entre las Ideas, crea la agitación sin fin y la eterna inquietud, como una sospecha insinuada entre dos corazones que se aman. Degrada las ideas inmutables: con ello obtendréis el flujo perpetuo de las cosas. Las Ideas o las Formas son sin duda el todo de la realidad inteligible, es decir, de la verdad, dado que todas juntas representan el equilibrio teórico del Ser. En cuanto a la realidad sensible, es una oscilación indefinida de una y otra parte de este punto de equilibrio.

De ahí, y a través de toda la filosofía de las Ideas, ha nacido una determinada concepción de la duración, de igual forma que una concepción de la relación del tiempo con la eternidad. A quien se instala en el devenir, la duración le parece como la vida misma de las cosas, como la realidad fundamental. Las Formas, que el espíritu aísla y almacena en los conceptos, no son entonces más que vistas tomadas sobre la realidad cambiante. Son momentos recogidos a lo largo de la duración, y precisamente porque se ha cortado el hilo que los vinculaba al tiempo, no duran más. Tienden a confundirse con su propia definición, es decir, con la reconstrucción artificial y la expresión simbólica que es su equivalente intelectual. Entran en la eternidad, si se quiere; pero cuanto tienen de eterno forma una unidad con cuanto tienen de irreal. Por el contrario, si se trata el devenir mediante el método cinematográfico, las Formas no son ya vistas tomadas sobre el cambio, son sus elementos constitutivos, representan todo cuanto hay de positivo en el porvenir. La eternidad no planea ya por encima del tiempo como una abstracción, lo funda como una realidad. Tal es precisamente en este punto la actitud de la filosofía de las Formas o de las Ideas. Establece entre la eternidad y el tiempo la misma relación que entre la pieza de oro y la calderilla, dinero tan pequeño que el pago prosigue indefinidamente sin que la deuda sea jamás saldada: se saldaría de una sola vez con la pieza de oro. Esto es lo que Platón expresa

en su magnífico lenguaje cuando dice que Dios, al no poder hacer eterno al mundo, le dio el Tiempo, «imagen móvil de la eternidad».

E. C. 315-317

62. *Crítica de la crítica*

Una de las ideas más importantes y profundas de la *Crítica de la razón pura* es ésta: si la metafísica es posible, lo es por una visión, y no por una dialéctica. La dialéctica nos conduce a filosofías opuestas; demuestra tan bien la tesis como la antítesis de las antinormas. Sólo una intuición superior (que Kant denomina una intuición «intelectual»), es decir, una *percepción* de la realidad metafísica permitiría a la metafísica constituirse. El resultado más claro de la *Crítica* kantiana es mostrar, de este modo, que no se podría penetrar en el más allá sino por una visión, y que en este terreno una doctrina sólo vale por lo que contiene de percepción; tomad esta percepción, analizadla, recomponedla, volvedla y revolvedla en todos los sentidos, hacedla sufrir las más sutiles operaciones de la más alta química intelectual, jamás sacaréis de vuestro crisol lo que hayáis metido; cuanto de visión hayáis introducido, tanto encontraréis; y el razonamiento no os habrá hecho adelantar un paso más allá de lo que primero habíais percibido. He ahí lo que Kant ha sacado a plena luz; y ahí radica, en mi opinión, el mayor servicio que ha hecho a la filosofía especulativa. Ha establecido definitivamente que si la metafísica es posible, sólo puede serlo por un esfuerzo de intuición. Sólo que, tras haber probado que la intuición sería la única capaz de darnos una metafísica, añade: esta intuición es imposible.

¿Por qué la considera imposible? Precisamente porque Kant se representa una visión de este género –quiero decir, una visión de la realidad «en sí»–, como se la había represen-

tado Plotino, como se la han representado por regla general quienes han apelado a la intuición metafísica. Todos han entendido por esto una facultad de conocer que se distinguiría radicalmente de la conciencia tanto como de los sentidos, que estaría orientada incluso en dirección inversa. Todos han creído que separarse de la vida práctica era volverle la espalda.

¿Por qué lo han creído? ¿Por qué Kant, su adversario, ha compartido su error? ¿Por qué todos han juzgado de igual modo, obligados a sacar conclusiones opuestas, unos construyendo en seguida una metafísica, éste declarando imposible la metafísica?

Lo han creído porque se han imaginado que nuestros sentidos y nuestra conciencia, tal cual funcionan en la vida cotidiana, nos hacen captar directamente el movimiento. Han creído que mediante nuestros sentidos y nuestra conciencia, trabajando como trabajan de ordinario, percibíamos realmente el cambio en las cosas y el cambio en nosotros. Entonces, como resulta indiscutible que siguiendo los datos habituales de nuestros sentidos y de nuestra consciencia desembocamos, en el orden especulativo, en contradicciones insolubles, han deducido de ello que la contradicción era inherente al cambio mismo y que para substraerse a esta contradicción había que salir de la esfera del cambio y elevarse por encima del Tiempo. Tal es el fondo del pensamiento de los metafísicos, como también lo es el de aquellos que, con Kant, niegan la posibilidad de la metafísica.

En efecto, la metafísica ha nacido de los argumentos de Zenón de Elea sobre el cambio y el movimiento. Fue Zenón quien, atrayendo la atención sobre lo absurdo de lo que se denominaba movimiento y cambio, llevó a los filósofos –y a Platón el primero– a buscar la realidad coherente y verdadera en lo que no cambia. Por esto Kant creyó que nuestros sentidos y nuestra conciencia se ejercen efectivamente en un Tiempo verdadero, es decir, en un Tiempo que cambia sin ce-

sar, en una duración que dura; y porque, por otro lado, se daba cuenta de la relatividad de los datos usuales de nuestros sentidos y de nuestra conciencia (detenida por lo demás por él antes del término trascendente de su esfuerzo) juzgó la metafísica imposible sin más visión que la de los sentidos y la de la conciencia –visión de la que no encontraba por lo demás ninguna huella en el hombre–.

Pero si pudiésemos establecer que lo que fue considerado como movimiento y cambio por Zenón en primer lugar y luego por los metafísicos en general, no es ni cambio ni movimiento, que del cambio sólo han retenido lo que no cambia y del movimiento lo que no se mueve, que han tomado por percepción inmediata y completa del movimiento y del cambio una cristalización de esta percepción, una solidificación con vistas a la práctica; y si pudiésemos demostrar, por otro lado, que lo que ha sido tomado por Kant por el tiempo mismo es un tiempo que no transcurre ni cambia ni dura; entonces, para sustraerse a las contradicciones como las que Zenón ha señalado y para separar nuestro conocimiento cotidiano de la relatividad que, según Kant, lo golpeaba, no habría que salir del tiempo (¡nosotros ya hemos salido!), no habría que separarse del cambio (¡nosotros ya estamos demasiado separados!); habría, por el contrario, que volver a percibir el cambio y la duración en su movilidad original. Entonces no sólo veríamos caer una a una muchas dificultades y desvanecerse más de un problema; mediante la extensión y la revivificación de nuestra facultad de percibir, quizá también (aunque ahora no se trata de elevarse a tales alturas), mediante un prolongamiento, que darán a la intuición las almas privilegiadas, restableceríamos la continuidad en el conjunto de nuestros conocimientos –continuidad que ya no sería hipotética y construida, sino experimentada y vivida–.

P. M. 154-157

63. *La filosofía como esfuerzo*

En nosotros, nuestra conciencia es la conciencia de un cierto ser vivo, ubicado en un cierto punto del espacio; y aunque va en la misma dirección que su principio, es sin cesar atraída hacia el sentido inverso, obligada, aunque marche hacia adelante, a mirar hacia atrás. Esta visión retrospectiva es, como ya hemos demostrado, la función natural de la inteligencia y por consiguiente de la conciencia distinta. Para que nuestra conciencia coincida con alguna cosa de su principio, sería preciso que se separase del *todo hecho* para unirse a lo que *está haciéndose*. Sería preciso que, volviéndose y girando sobre sí misma, la facultad de *ver* formara una sola con el acto de *querer*. Esfuerzo doloroso, que podemos acometer bruscamente violentando a la naturaleza, pero que no podemos sostener más allá de unos instantes. En la acción libre, cuando contraemos todo nuestro ser para lanzarlo hacia adelante, tenemos la conciencia más o menos clara de los motivos y móviles e incluso, en rigor, del devenir por el que se organizan en acto; pero el puro querer, la corriente que atraviesa esta materia comunicándole la vida, es algo que a duras penas sentimos, que todo lo más rozamos de pasada. Tratemos de instalarnos en ella, aunque no sea más que por un momento; incluso entonces será un querer individual, fragmentario lo que captamos. Para llegar al principio de toda vida, lo mismo que al de toda materialidad, habría que ir más lejos aún. ¿Es imposible? No, desde luego; la historia de la filosofía está ahí para testimoniarlo. No hay sistema duradero que no esté, por lo menos en algunas de sus partes, vivificado por la intuición. Es necesaria la dialéctica para poner a prueba la intuición, necesaria también para que la intuición se refracte en conceptos y se propague a otros hombres; pero la mayoría de las veces no hace más que desarrollar el resultado de esta intuición que la supera. A decir verdad, los dos caminos son de sentido contrario: el esfuerzo mismo por el que se ligan las ideas a las ideas, hace desvanecerse la intuición que las ideas se propo-

nían almacenar. El filósofo está obligado a abandonar la intuición una vez que ha recibido el impulso, y a fiarse sólo de sí mismo para continuar el movimiento, impulsando ahora los conceptos unos tras otros. Pero muy pronto siente que ha perdido pie; necesita un nuevo contacto; tendrá que deshacer la mayor parte de lo que había hecho. En resumen, la dialéctica es lo que asegura el acuerdo de nuestro pensamiento consigo mismo. Pero por medio de la dialéctica –que no es más que una relajación de la intuición– se pueden conseguir muchos acuerdos diferentes, y, sin embargo, no hay más que una verdad. La intuición, si pudiese prolongarse más allá de unos instantes, no sólo aseguraría el acuerdo del filósofo con su propio pensamiento, sino incluso el de todos los filósofos entre sí. Tal cual existe, fugaz e incompleta, es, en cada sistema, lo que vale más que el sistema, lo que le sobrevive. Se alcanzaría el objeto de la filosofía si esta intuición pudiera sostenerse, generalizarse, y, sobre todo, asegurarse puntos de orientación exteriores para no perderse. Para esto es necesario un continuo vaivén entre la naturaleza y el espíritu.

E. C. 238-239

64. *La filosofía como percepción*

He aquí la cuestión que se plantea y que considero esencial. Dado que todo ensayo filosófico puramente conceptual suscita tentativas antagónicas, y que en el terreno de la dialéctica pura no hay sistema al que no se pueda oponer otro, ¿permaneceremos en este terreno, o no sería mejor (sin renunciar, por supuesto, al ejercicio de las facultades de concepción y de razonamiento), volver a la percepción, obtener de ella que se dilate y extienda? Decía yo que es la insuficiencia de la percepción natural lo que ha empujado a los filósofos a completar la percepción con la concepción –ésta debe llenar los intervalos entre los

datos de los sentidos o de la conciencia, y, por ello, unificar y sistematizar nuestro conocimiento de las cosas–. Pero el examen de las doctrinas nos muestra que la facultad de concebir, a medida que avanza en este trabajo de integración, se ve obligada a eliminar de lo real un gran número de diferencias cualitativas, a extinguir en parte nuestras percepciones, a empobrecer nuestra visión concreta del universo. Por esto mismo cada filosofía se ve llevada, de buen o mal grado, a proceder así, suscitando filosofías antagónicas, cada una de las cuales pone de relieve algo de lo que aquélla ha descuidado. El método va por tanto contra el objetivo; en teoría, debía extenderse y completar la percepción; de hecho, está obligada a exigir a una multitud de percepciones que se borren para que ésta o aquélla pueda convertirse en representativa de las demás. Pero suponed que en lugar de pretender elevarnos por encima de nuestra penetración de las cosas, nos hundimos más en ella para vigorizarla y ampliarla. Suponed que insertamos ahí nuestra voluntad y que esta voluntad, al dilatarse, dilata nuestra visión de las cosas. Esta vez obtendríamos una filosofía donde no se sacrificaría nada de los datos de los sentidos y de la conciencia; ninguna cualidad, ningún aspecto de lo real sustituiría al resto so pretexto de explicarlo. Pero, sobre todo, tendríamos una filosofía a la que no se podría oponer otras, porque no habría dejado fuera de sí algo que pudiera ser cogido por las otras doctrinas: lo habría cogido todo. Habría cogido todo lo que está dado, e incluso más de lo que está dado, porque los sentidos y la conciencia, invitados por ella a un esfuerzo excepcional, le habrían entregado más de lo que proporcionan naturalmente. A la multiplicidad de los sistemas que luchan entre sí, armados de conceptos diferentes, seguiría la unidad de una doctrina capaz de reconciliar a todos los pensadores en una misma percepción, percepción que, por lo demás, iría ampliándose gracias al esfuerzo combinado de los filósofos en una dirección común.

P. M. 147-149

65. *La filosofía como empirismo*

La distancia es por tanto menor de lo que se supone entre un pretendido «empirismo» como el de Taine y las especulaciones más trascendentes de ciertos panteístas alemanes. El método es análogo en ambos casos: consiste en razonar sobre los *elementos* de la traducción como si fueran partes del original. Pero un empirismo verdadero es aquel que se propone estrechar tanto como sea posible el original mismo, profundizar la vida y, por una especie de *auscultación espiritual,* sentir palpitar el alma; y este empirismo verdadero es la verdadera metafísica. El trabajo es de una dificultad extrema, porque ninguna de las concepciones acabadas de que el pensamiento se sirve para operaciones cotidianas puede ya servir. Nada más fácil que decir que el yo es multiplicidad, o que es unidad, o que es la síntesis de la una y la otra. Unidad y multiplicidad son aquí representaciones que no es preciso recortar sobre el objeto, que están ya fabricadas y que no hay más que escoger de un montón, como vestidos confeccionados que irían tan bien a Pedro como a Pablo porque no diseñan la forma de ninguno de los dos. Pero un empirismo digno de este nombre, un empirismo que no trabaje más que a medida, se ve obligado a suministrar un esfuerzo completamente nuevo para cada nuevo objeto que estudia. Corta para el objeto un concepto apropiado al objeto sólo, concepto del que apenas se pueda decir que sea todavía un concepto, puesto que sólo se aplica a esta única cosa. No procede por combinación de ideas que se encuentran en el comercio, unidad y multiplicidad por ejemplo, la representación hacia la que nos encamina es, por el contrario, una representación única, simple, que comprendemos por lo demás muy bien, una vez formada, porque se la puede colocar en los marcos unidad, multiplicidad, etc., todos mucho más amplios que ella. En fin, la filosofía así definida no consiste en escoger entre dos conceptos y en tomar par-

tido por una escuela, sino en ir a buscar una intuición única de donde también se descienda a los diversos conceptos, porque nos hemos colocado por encima de las divisiones de escuelas.

Que la personalidad posea unidad, es cierto; pero semejante afirmación no me enseña nada sobre la naturaleza extraordinaria de esta unidad que es la persona. Que nuestro yo sea múltiple, lo concedo, pero hay ahí una multiplicidad de la que habrá que reconocer que no tiene nada en común con ninguna otra. Lo que verdaderamente importa a la filosofía es saber *qué* unidad, *qué* multiplicidad, *qué* realidad superior a lo uno y a lo múltiple abstractos es la unidad múltiple de la persona. Y sólo lo sabrá a condición de que el yo recobre la intuición simple del yo. Entonces, según la pendiente que elija para volver a bajar de esa cumbre, abocará a la unidad, o a la multiplicidad, o a uno cualquiera de los conceptos con los que se trata de definir la vida móvil de la persona. Pero ninguna mezcla de estos conceptos entre sí dará nada, repetimos, que se parezca a la persona que dura.

P. M. 196-197

66. *Empirismo y misticismo*

Reconocemos sin embargo que la experiencia mística, abandonada a sí misma, no puede aportar al filósofo la certeza definitiva. No sería desde luego convincente a no ser que se llegase a ella por otra vía, como la experiencia sensible y el razonamiento basado en ella, a considerar como verosímil la existencia de una experiencia privilegiada, por la que el hombre entraría en comunicación con un principio trascendente. El encuentro, en los místicos, de esta experiencia tal como se la esperaba, permitiría, pues, añadirla a los resultados adquiridos, pero estos resultados adquiridos harían repercutir so-

bre la experiencia mística algo de su propia objetividad. No hay más fuente de conocimiento que la experiencia. Pero como la notación intelectual del hecho supera necesariamente el hecho bruto, es preciso que todas las experiencias sean igualmente concluyentes y autoricen la misma certeza. Muchas nos conducen a conclusiones simplemente probables. Sin embargo, las probabilidades pueden sumarse, y la suma dar un resultado que equivalga prácticamente a la certeza. Hablábamos antes de estas «líneas de hechos», cada una de las cuales no proporciona más que la dirección de la verdad porque no va más lejos; prolongando dos de ellas hasta el punto en que se corten, se llegaría sin embargo a la verdad misma. El agrimensor mide la distancia de un punto inaccesible considerándola alternativamente desde dos puntos a los que tiene acceso. Estimamos que este método de comprobación es el único que puede hacer avanzar definitivamente la metafísica. Mediante él se establecerá una colaboración entre filósofos; la metafísica, como la ciencia, progresará por acumulación gradual de resultados adquiridos en lugar de ser un sistema completo, a tomar o a dejar, siempre discutido, siempre en el punto de partida. Ahora bien, resulta precisamente que la profundización de cierto orden de problemas, todos distintos del problema religioso, nos lleva a conclusiones que hacen probable la existencia de una experiencia singular, privilegiada, como la experiencia mística. Y por otra parte, la experiencia mística, estudiada por sí misma, nos proporciona indicaciones capaces de añadirse a las enseñanzas obtenidas en un terreno totalmente distinto, mediante un método totalmente distinto, Aquí hay, evidentemente, un refuerzo y un complemento recíprocos. Comencemos por el primer punto.

Siguiendo lo más cerca posible los datos de la biología habíamos llegado a la concepción de un impulso vital y de una evolución creadora [...] Esta concepción no tenía nada en común con las hipótesis sobre las cuales se construían las metafísicas; era una condensación de hechos, un resumen de resú-

menes. Ahora bien, ¿de dónde venía el impulso, y cuál era su principio? Si se bastaba a sí mismo, ¿que era éste en sí mismo, y qué sentido había que dar al conjunto de sus manifestaciones? A estas preguntas los hechos considerados no aportaban ninguna respuesta; pero se veía bien la dirección de donde podría venir la respuesta. La energía lanzada a través de la materia nos había parecido, en efecto, como infraconsciente o supraconsciente, de la misma especie en cualquier caso que la conciencia. Rodeando numerosos obstáculos, había tenido que empequeñecerse para pasar, repartirse sobre todo entre líneas de evolución divergentes; por último, en la extremidad de las dos líneas principales hemos encontrado los dos modos de conocimiento en los que la energía se había analizado para materializarse, el instinto del insecto y la inteligencia del hombre. El instinto era intuitivo, la inteligencia reflexionaba y razonaba. Cierto que la intuición había tenido que degradarse para devenir instinto; estaba hipnotizada sobre el interés de la especie, y lo que había conservado de conciencia había tomado una forma de sonambulismo. Pero de igual modo que en torno al instinto del animal subsistía una franja de inteligencia, así la inteligencia humana estaba aureolada de intuición. En el hombre, esta intuición había permanecido totalmente desinteresada y consciente, pero no era más que una luz, y no se proyectaba demasiado lejos. De ella sin embargo procedería la luz si alguna vez tenía que iluminarse el interior del impulso vital, su significación, su destino. Porque estaba vuelta hacia el interior; y si, mediante una primera intensificación, nos hacía captar la continuidad de nuestra vida interior, si la mayoría de nosotros no iban más lejos, una intensificación superior la llevaría quizá hasta las raíces de nuestro ser, y por ello hasta el principio mismo de la vida en general. ¿No tenía precisamente el alma mística este privilegio?

M. R. 263-265

B) La condición humana y su superación

67. *Estatuto de la inteligencia*

Esta solución consistiría en primer lugar en considerar la inteligencia como una función especial del espíritu, esencialmente vuelta hacia la materia inerte[2]. Luego consistiría en decir que ni la materia determina la forma de la inteligencia, ni la inteligencia impone su forma a la materia, ni la materia y la inteligencia han sido reguladas una sobre otra por no sé qué armonía preestablecida, sino que, progresivamente, la inteligencia y la materia se han adaptado una a otra para detenerse en última instancia en una forma común. *Esta adaptación se habría efectuado por lo demás de modo absolutamente natural, porque es la misma inversión del mismo movimiento lo que crea a la vez la intelectualidad del espíritu y la materialidad de las cosas.*

Desde este punto de vista, el conocimiento que de la materia nos dan nuestra percepción por un lado y la ciencia por otro, nos parece aproximativo, sin duda, pero no relativo. Nuestra percepción, cuyo papel estriba en esclarecer nuestras acciones, opera una división de la materia que siempre será demasiado neta, demasiado subordinada a las exigencias prácticas, siempre revisable por consiguiente. Nuestra ciencia, que aspira a adoptar la forma matemática, acentúa más de lo que es preciso la espacialidad de la materia; sus esquemas serán, por tanto, en general, demasiado precisos, y, además, siempre podrán rehacerse. Para que una teoría científica fuese definitiva, sería preciso que el espíritu pudiera abarcar en bloque la totalidad de las cosas y situarlas exactamente unas en relación con las otras; pero en realidad, estamos obligados a plantear los problemas

2. El problema planteado por Bergson era el de una génesis *simultánea* de la inteligencia y de los cuerpos. Reprocha a la metafísica entregarse primero a la inteligencia en un principio; reprocha a Spencer admitir la existencia de objetos ya exteriores los unos a los otros.

uno a uno, en términos que son por eso mismo términos provisionales, de suerte que la solución de cada problema deberá ser indefinidamente corregida por la solución que se dé a los problemas siguientes, y que la ciencia, en su conjunto, es relativa al orden contingente en que los problemas han sido sucesivamente planteados. En este sentido y en esta medida hay que considerar a la ciencia convencional, pero la convencionalidad es de hecho, por así decir, no de derecho. En principio, la ciencia positiva versa sobre la realidad misma, puesto que no sale de su dominio propio, que es la materia inerte.

Surge entonces el conocimiento científico así considerado. En revancha, la teoría del conocimiento deviene una empresa infinitamente difícil, que supera las fuerzas de la inteligencia pura. En efecto, no basta ya con determinar, mediante un análisis llevado con prudencia, las categorías del pensamiento; se trata de engendrarlas. Por lo que concierne al espacio, sería preciso seguir, mediante un esfuerzo *sui generis* del espíritu, la progresión o mejor la regresión de lo extraespacial que se degrada en espacialidad. Al situarnos en el punto de partida más alto posible en nuestra propia conciencia para luego dejarnos caer poco a poco, experimentamos la sensación de que nuestro yo se extiende en recuerdos inertes exteriorizados unos en relación con los otros, en lugar de extenderse en un querer indivisible y actuante. Pero esto no es más que un principio. Nuestra conciencia, al esbozar el movimiento, nos muestra la dirección y nos hace entrever la posibilidad que tiene de continuarse hasta el fin; ella no va tan lejos. Por el contrario, si consideramos la materia que en principio nos parece coincidir con el espacio, hallamos que, cuanto más se fija nuestra atención en ella, tanto más entran unas en otras las partes que nosotros pensábamos yuxtapuestas: cada una de ellas sufre la acción del todo que, por consiguiente, le es presente en alguna manera. Así, aunque se despliegue en el sentido del espacio, la materia no desemboca por completo en él: de donde se puede deducir que no hace más que conti-

nuar mucho más lejos el movimiento que la conciencia podía esbozar en nosotros en estado naciente. Tenemos, por tanto, los dos extremos de la cadena, aunque no lleguemos a captar los otros anillos. ¿Se nos escaparán siempre? Es preciso considerar que la filosofía, tal como la definimos, no ha tomado todavía conciencia completa de sí misma. La física comprende su papel cuando orienta la materia en el sentido de la espacialidad; pero ¿ha comprendido la metafísica el suyo cuando sigue pura y simplemente los pasos de la física, con la quimérica esperanza de ir más lejos en la misma dirección? ¿No sería su tarea propia, por el contrario, remontar la pendiente que la física desciende, buscar la materia en sus orígenes y construir progresivamente una cosmología que sería, si pudiera hablarse así, una psicología al revés? Todo cuanto aparecía como *positivo* al físico y al geómetra, desde este nuevo punto de vista se convertiría en interrupción o en inversión de la positividad verdadera, que habría que definir en términos psicológicos.

Por supuesto, si se considera el orden admirable de las matemáticas, el acuerdo perfecto de los objetos de que se ocupan, la lógica inmanente a los números y a las figuras, la certidumbre en que estamos, cualesquiera que sean la diversidad y la complejidad de nuestros razonamientos sobre el mismo tema, de llegar siempre a la misma conclusión, nos costará trabajo ver en las propiedades de apariencia tan positiva un sistema de negaciones, la ausencia, más que la presencia, de una realidad verdadera. Pero no hay que olvidar que nuestra inteligencia, que comprueba este orden y que lo admira, está dirigida en el sentido mismo del movimiento que aboca a la materialidad y a la espacialidad de su objeto. Cuanta mayor complicación inserta al analizar su objeto, tanto más complicado es el orden que ahí encuentra. Y este orden y esta complicación le producen necesariamente el efecto de una realidad positiva, aunque sea del mismo sentido que ella.

E. C. 207-210

68. *Posibilidades de la inteligencia*

Una inteligencia que reflexiona es una inteligencia que, además del esfuerzo prácticamente útil, tiene un exceso de fuerza que gasta. Es una conciencia que, virtualmente, ya se ha reconquistado a sí misma. Pero aún es preciso que la virtualidad se convierta en el acto. Presumiblemente, sin el lenguaje la inteligencia hubiera sido empujada a los objetos materiales que estaba interesada en considerar. Hubiera vivido en un estado de sonambulismo, exteriormente a sí misma, hipnotizada en su trabajo. El lenguaje ha contribuido mucho a liberarla. La palabra, hecha para ir de una cosa a otra, es, en efecto, esencialmente desplazable y libre. Podrá por tanto extenderse, no sólo de una cosa percibida a otra cosa percibida, sino incluso de la cosa percibida al recuerdo de esta cosa, del recuerdo preciso a una imagen más fugaz, de una imagen fugaz, pero no obstante representada todavía, a la representación del acto mediante el cual se la representa, es decir, a la idea. Así va a abrirse a los ojos de la inteligencia, que miraba hacia fuera, todo un mundo interior, el espectáculo de sus propias operaciones. Por lo demás, no esperaba más que esta ocasión. Aprovecha que la palabra es en sí misma una cosa para penetrar, llevada por él, en el interior de su propio trabajo. Su primer trabajo consiste en fabricar los instrumentos; esta fabricación sólo es posible mediante el empleo de ciertos medios que no están cortados a la medida exacta de su objeto, que le superan y que así permiten a la inteligencia un trabajo suplementario, es decir, desinteresado. Desde el día en que la inteligencia, reflexionando sobre sus propios caminos, se percibió a sí misma como creadora de ideas, como facultad de representación en general, no hay objeto del que no quiera tener idea, aunque carezca de relación directa con la acción práctica. Por eso es por lo que decimos que hay cosas que sólo la inteligencia puede buscar. En efecto, sólo ella se preocupa por la teoría. Y la teoría quisiera abarcarlo todo, no sólo la

materia bruta sobre la que por naturaleza tiene poder, sino también la vida y el pensamiento.

E. C. 159-160

69. *Estatuto de la sociedad*

Instinto e inteligencia tienen por objeto esencial utilizar los instrumentos: aquí, útiles inventados, variables e imprevistos por consiguiente; allí, fuerzas proporcionadas por la naturaleza, e inmutables por tanto. El instrumento está por lo demás destinado a un trabajo, y este trabajo es tanto más eficaz cuanto más especializado sea, cuanto más dividido esté entre trabajadores diversamente cualificados que se complementan unos a otros. La vida social es, de este modo, inmanente, como un vacío ideal al instinto y a la inteligencia; ese ideal encuentra su realización más completa en la colmena o en el hormiguero por un lado, en las sociedades humanas por otro. Humana o animal, una sociedad es una organización; implica una coordinación y generalmente también una subordinación de unos elementos a otros; ofrece por tanto, simplemente vivido o, todo lo más, representado, un conjunto de reglas o de leyes. Pero en una colmena o en un hormiguero, el individuo está clavado a su empleo por su estructura, y la organización es relativamente invariable, mientras que la ciudad humana es de forma variable y está abierta a todos los progresos. De lo cual resulta que en las primeras, cada regla les es impuesta por la naturaleza, es necesaria; en las otras sólo hay una cosa natural, la necesidad de una regla. Por tanto, en una sociedad humana cuanto más se profundice hasta la raíz las diversas obligaciones para llegar a la obligación general, tanto más se verá obligada a convertirse en necesidad, tanto más se acercará al instinto en aquello que esa sociedad tiene de imperiosa. Y sin embargo, nos engañaríamos mucho si qui-

siéramos relacionar el instinto con una obligación particular, cualquiera que fuese. Lo que siempre tendremos que decirnos es que, no siendo ninguna obligación de naturaleza instintiva, el todo de la obligación habría sido el instinto si las sociedades humanas no estuvieran provistas en cierto modo de variabilidad y de inteligencia. Es un instinto virtual como el que está tras el hábito de hablar. La moral de una sociedad humana es, en efecto, comparable a su lenguaje. Y hay que subrayar que si las hormigas cambian de signos, como parece probable, el signo les es proporcionado por el instinto mismo que les hace comunicarse. Por el contrario, una lengua es un producto de la costumbre. Nada, ni en el vocabulario ni siquiera en la sintaxis, viene de la naturaleza. Pero es natural hablar, y los signos invariables, de origen natural, que sirven probablemente en una sociedad de insectos representan lo que hubiera sido nuestra lengua si la naturaleza, al concedernos la facultad de hablar, no le hubiera unido esta función fabricadora y utilizadora de la herramienta, inventiva por consiguiente, que es la inteligencia. Remitámonos sin cesar a cuál *hubiera sido* la obligación si la sociedad humana hubiera sido instintiva en lugar de ser inteligente: así no nos explicaríamos ninguna obligación en particular, daríamos incluso de la obligación en general una idea que sería falsa si no nos atuviésemos más que a ella; y sin embargo, habrá que pensar en esta sociedad instintiva, como en un semejante de la sociedad inteligente, si no se quiere perder el hilo conductor en la búsqueda de los fundamentos de la moral.

M. R. 22-23

70. *Posiblidades de la sociedad*

Por lo demás, la vida hubiera podido quedarse ahí, y no hacer nada más que construir sociedades cerradas cuyos miembros hubieran estado vinculados unos a otros por obligaciones es-

trictas. Compuestas por seres inteligentes, estas sociedades habrían presentado una variante que no se encuentra en las sociedades animales, regidas por el instinto; pero la variación no habría ido hasta alentar el sueño de una transformación radical; la humanidad no habría sido modificada hasta el punto de que una sociedad única, que comprenda a todos los hombres, aparezca como posible. De hecho, todavía no existe, y quizá no exista jamás: al dar al hombre la conformación moral que necesitaba para vivir en grupo, la naturaleza ha hecho probablemente por la especie todo cuanto podía. Pero de igual forma que ha habido hombres de genio para hacer retroceder los límites de la inteligencia, y que con ello se ha concedido a los individuos de tarde en tarde mucho más de cuanto hubiera sido posible conceder de una sola vez a la especie, así también surgieron almas privilegiadas que se sentían emparentadas con todas las almas y que en lugar de permanecer en los límites del grupo y de limitarse a la solidaridad establecida por la naturaleza, se han inclinado hacia la humanidad en general en un impulso de amor. La aparición de cada una de ellas era como la creación de una especie nueva compuesta de un individuo único; el impulso vital abocaba más lejos cada vez, en un hombre determinado, a un resultado que no habría podido ser obtenido de golpe por el conjunto de la humanidad. Cada una de ellas señalaba así un cierto punto alcanzado por la evolución de la vida; y cada una de ellas manifestaba bajo una forma original un amor que parece ser la esencia misma del esfuerzo creador. La emoción creadora que surgía de estas almas privilegiadas, y que era un desbordamiento de vitalidad, se ha esparcido en torno a ellas; entusiastas, despedían un entusiasmo que nunca se ha apagado completamente y cuya llama siempre puede volverse a encontrar. Hoy día, cuando con el pensamiento resucitamos a estos grandes hombres de bien, cuando los oímos hablar y cuando los contemplamos obrar, sentirnos que nos comunican su ardor y que nos arrastran en su movimiento: y no es una coerción más o menos atenuada: es una atracción más o menos irresistible. Pero esta segunda fuer-

za no necesita explicación, como tampoco lo necesitaba la primera. No podéis dejar de causaros la semicoacción ejercida por los hábitos que corresponden simétricamente al instinto, no podéis descansar en esa agitación del alma que es la emoción: en un caso tenéis la obligación original, y en otro, algo que se convierte en su prolongamiento; pero en ambos casos, os encontráis ante fuerzas que no son propia y exclusivamente morales, cuya génesis no tiene que hacer el moralista. Por haber pretendido hacerla, los filósofos han despreciado el carácter mixto de la obligación en su forma actual; luego han tenido que atribuir a tal o cual representación de la inteligencia la capacidad de arrastrar la voluntad: ¡como si una idea pudiera exigir alguna vez categóricamente su propia realización! ¡Como si la idea fuera aquí otra cosa que el extracto intelectual común, o mejor, la proyección en el plano intelectual, de un conjunto de tendencias y de aspiraciones de las que unas están por debajo y otras por encima de la inteligencia! ¡Restablezcamos la dualidad de origen: las dificultades se desvanecen entonces! Y la dualidad misma se reabsorbe en la unidad, porque «presión social» e «impulso de amor» no son más que dos manifestaciones complementarias de la vida, normalmente entregada a conservar en sus líneas gruesas la forma social que fue característica de la especie humana desde el origen, pero excepcionalmente capaz de transfigurarla gracias a individuos de los que cada uno de los cuales representa, como hubiera hecho la aparición de una especie nueva, un esfuerzo de evolución creadora.

M. R. 97-98

71. *Estatuto y posibilidades de la religión*

[...] El ser inteligente no vive sólo en el presente; no hay reflexión sin previsión, no hay previsión sin inquietud, no hay inquietud sin un relajamiento momentáneo de la vinculación a

la vida. Sobre todo, no hay humanidad sin sociedad, y la sociedad exige al individuo un desinterés que el insecto, en su automatismo, lleva hasta el olvido completo de sí mismo. No hay que contar con la reflexión para sostener este desinterés. A menos de ser la de un sutil filósofo utilitario, la inteligencia aconsejaría mejor el egoísmo. Por tanto, por dos lados recurriría a un contrapeso: o estaba ya provista de ellos porque la naturaleza, repitámoslo una vez más, no hace a los seres de piezas y de trozos: lo que es múltiple en su manifestación puede ser simple en su génesis. Una especie que surge trae, en la indivisibilidad del acto que la plantea, todo el acompañamiento de lo que la hace viable. La detención misma del impulso creador que se ha traducido en la aparición de nuestra especie ha dado con la inteligencia humana, en el interior de la inteligencia humana, la función fabuladora que elabora las religiones. Tal es, por tanto, el papel, tal es la significación de la religión que hemos denominado estática o natural. La religión es lo que en los seres dotados de reflexión debe colmar un déficit eventual de apego a la vida.

Cierto que enseguida se percibe otra solución posible del problema. La religión estática vincula al hombre a la vida, y por consiguiente el individuo a la sociedad, contándole historias comparables a las que sirven para acunar a los niños. Indudablemente no son historias como las otras. Nacidas de la función fabuladora por necesidad, y no por simple placer, remedan la realidad percibida hasta el punto de prolongarse en acciones: las demás creaciones imaginativas presentan esta tendencia, pero no exigen que nos dejemos ir en ellas; pueden permanecer en el estado de ideas; aquéllas, por el contrario, son ideo-motrices. No por ello dejan de ser fábulas, que los espíritus críticos aceptarán a menudo de hecho, como hemos visto, pero que de derecho deberán rechazar. El principio activo, móvil, del que sólo el estacionamiento en un punto extremo es expresado por la humanidad, exige, sin duda, de todas las especies creadas que se aferren a la vida. Pero, como

hemos mostrado antes, si este principio da todas las especies globalmente, a la manera de un árbol que impulsa en todas las direcciones las ramas acabadas en yemas, la razón de ser del desarrollo entero es el depósito, en la materia, de una energía libremente creadora es el hombre o algún ser de igual significación –y no decimos de igual forma–. El conjunto hubiera podido ser superior a lo que es, y probablemente eso ocurre en mundos donde la corriente se ha lanzado a través de una materia menos refractaria. De igual forma que la corriente hubiera podido no encontrar nunca libre paso, ni siquiera en esta medida insuficiente, en cuyo caso jamás se habrían desprendido sobre nuestro planeta la calidad y la cantidad de energía creadora que representa la forma humana. Pero, de cualquier modo, la vida es por lo menos algo deseable, más deseable incluso para el hombre que para las demás especies, puesto que éstas la sufren como un efecto producido durante el paso por la energía creadora, mientras que en el hombre es el éxito mismo, por incompleto y precario que sea, de ese esfuerzo. ¿Por qué entonces no habría de encontrar el hombre la confianza que le falta, o que la reflexión ha podido quebrantar, al remontarse, para tomar impulso, en la dirección de donde el impulso ha venido? No es mediante la inteligencia, o en cualquier caso no sólo con la inteligencia, como podría hacerlo; así iría más bien en sentido inverso; la inteligencia tiene un destino especial, y cuando se eleva en sus especulaciones nos hace todo lo más concebir posibilidades, nunca toca una realidad. Pero sabemos que en torno a la inteligencia ha quedado una franja de intuición, vaga y evanescente. ¿No se la podría fijar, intensificarla y sobre todo completarla en acción, porque no se vuelve pura visión sino por un debilitamiento de su principio, y si puede decirse, por una abstracción práctica sobre ella misma?

Un alma capaz y digna de este esfuerzo no se preguntaría siquiera si el principio con el que ahora se mantiene en contacto es la causa trascendente de todas las cosas o si no es más

que su delegación terrestre. Le bastaría con sentir que se deja penetrar, sin que su personalidad quede absorbida, por un ser que puede inmensamente más que ella, como el hierro por el fuego que lo enrojece. Su vinculación a la vida sería en adelante su inseparabilidad de este principio, alegría en la alegría, amor de lo que no es más que amor. Se entregaría a la sociedad por añadidura, pero a una sociedad que sería entonces la humanidad entera, amada en el amor de lo que es su principio. La confianza que la religión estática aporta al hombre se vería transfigurada: más preocupación por el porvenir, más retorno inquieto sobre sí mismo; el objeto no valdría materialmente la pena, y moralmente adquiriría una significación muy alta. La vinculación a la vida en general se realizaría entonces a partir de una desvinculación de cada cosa en particular. ¿Pero entonces habría que hablar de religión? ¿Habría que emplear esa palabra para todo cuanto le precedió? ¿No difieren las dos cosas hasta el punto de excluirse, y de no poder ser llamadas con el mismo nombre?

Hay muchas razones sin embargo para hablar de religión en los dos casos. En primer lugar, el misticismo –porque estamos pensando en él– por más que transporte al alma a otro plano, no por ello deja de asegurarle, en forma eminente, la seguridad y la serenidad que la religión estática tiene por función procurar. Pero sobre todo hay que considerar que el misticismo puro es una esencia rara, que la mayoría de las veces se le encuentra en el estado de disolución, que no por ello comunica menos entonces a la masa a que se mezcla su color y su perfume, y que se le debe dejar con ella, prácticamente inseparable de ella, si se le quiere coger actuando puesto que así es como ha terminado por imponerse al mundo. Al colocarse en este punto de vista se verán una serie de transiciones, y una especie de diferencias de grado, allí donde realmente hay una diferencia radical de naturaleza.

M. R. 222-225

72. *El místico*

Porque el amor que le consume no es simplemente el amor de un hombre por Dios, es el amor de Dios por todos los hombres. A través de Dios, por Dios, ama a toda la humanidad con un amor divino. No es la fraternidad que los filósofos han recomendado en nombre de la razón, arguyendo que todos los hombres participan originalmente de una misma esencia razonable: ante un ideal tan noble uno se inclinará con respeto; uno se esforzará por realizarlo si no es demasiado molesto para el individuo y para la comunidad; pero no se vinculará a él con pasión. En caso contrario se habrá respirado en algún rincón de nuestra civilización el perfume enervante que el misticismo ha dejado allí. Los filósofos mismos, ¿habrían propuesto con tanta seguridad el principio, tan poco concorde con la experiencia corriente, de la igual participación de todos los hombres en una esencia superior, si no hubieran encontrado a los místicos para abarcar la humanidad entera en un solo e indivisible amor? No se trata aquí por tanto de la fraternidad con que se ha construido la idea para hacer con ella un ideal. Y tampoco se trata de la intensificación de una simpatía innata del hombre por el hombre. De tal instinto, por otra parte, se puede uno preguntar si ha existido alguna vez en parte alguna más que en la imaginación de los filósofos, donde ha surgido por razones de simetría. Familia, patria, humanidad aparecen como círculos cada vez más amplios y se ha pensado que el hombre debía amar naturalmente a la humanidad como ama a su patria y a su familia, mientras que en realidad el grupo familiar y el grupo social son los únicos que han sido queridos por la naturaleza, los únicos a que corresponden los instintos, y los instintos sociales llevarían a las sociedades a luchar unas contra otras antes que a unirse para constituirse efectivamente en humanidad. Todo lo más, podría sobrar accidentalmente el sentimiento familiar y social y emplearse más allá de las fronteras natura-

les, por lujo o por juego: pero nunca se iría muy lejos por ese camino. Bien diferente es el amor místico de la humanidad. No prolonga un instinto, no deriva de una idea. No es ni sensible ni racional. Es lo uno y lo otro implícitamente, y es mucho más efectivamente. Porque un amor tal es la raíz misma de la sensibilidad y de la razón, así como del resto de las cosas. Coincidente con el amor de Dios por su obra, amor que ha hecho todo, entregaría a quien supiera interrogarle el secreto de la creación. Es de esencia metafísica más que moral. Con la ayuda de Dios, querría rematar la creación de la especie humana y hacer de la humanidad lo que hubiera sido rápidamente si hubiera podido constituirse de forma definitiva sin la ayuda del hombre mismo. O para emplear las palabras que dicen, como veremos, lo mismo en otro lenguaje: su dirección es la misma del impulso de vida; es este impulso mismo, comunicado íntegramente a hombres privilegiados que querrían imprimirlo entonces a la humanidad entera y, mediante una contradicción realizada, convertir en esfuerzo creador esta cosa creada que es una especie, hacer un movimiento de lo que por definición es una parada.

¿Lo conseguirá? Si el misticismo debe transformar la humanidad, no podrá hacerlo más que transmitiéndole cada vez más y lentamente una parte de sí mismo. Los místicos lo saben bien. El gran obstáculo que encuentran es lo que ha impedido la creación de una humanidad divina. El hombre debe ganar su pan con el sudor de su frente: en otras palabras, la humanidad es una especie de animal, sometida como tal a la ley que rige el mundo animal y que condena al que vive a alimentarse de lo vivo. Dado que el alimento es disputado por la naturaleza en general y por sus congéneres, emplea necesariamente su esfuerzo en procurárselo, su inteligencia está hecha precisamente para proporcionarle armas y utensilios con vistas a esa lucha y a ese trabajo. En tales condiciones, ¿cómo volvería la humanidad hacia el cielo una atención esencialmente fija en la tierra? Si es posible, no podrá ser más que me-

diante el empleo simultáneo o sucesivo de dos métodos muy distintos. El primero consistiría en intensificar mucho el trabajo intelectual, en llevar la inteligencia más allá de lo que la naturaleza habría querido para ella, que el simple útil ceda el puesto a un inmenso sistema de máquinas capaces de liberar la actividad humana; por otra parte, esta liberación sería consolidada por una organización política y social que aseguraría al maquinismo su verdadero destino. Medio peligroso, porque la mecánica, al desarrollarse, podrá volverse contra la mística; se halla incluso en reacción aparente contra ella cuando la mecánica se desarrolle al máximo. Pero hay riesgos que hay que correr: una actividad de orden superior, que tiene necesidad de una actividad más baja, deberá suscitarla o en todo caso dejarla hacer, con peligro de negarse si es preciso; la experiencia demuestra que si de dos tendencias contrarias pero complementarias, una ha crecido hasta el punto de querer ocupar todo el sitio, la otra se hallará bien a poco que haya sabido conservarse; le llegará su vez, y entonces se beneficiará de todo cuanto se ha hecho sin ella, de todo cuanto ni siquiera ha sido dirigido vigorosamente más que contra ella. Sea como fuere, este medio no podía ser utilizado hasta mucho más tarde, y, mientras tanto, había un método distinto a seguir. Consistía en no soñar para el impulso místico una propagación general inmediata, evidentemente imposible, sino en comunicarla, aunque ya debilitada, a un pequeño número de privilegiados que en conjunto formarían una sociedad espiritual; podrían ensayarse sociedades de esta clase; cada una de ellas, gracias a aquellos de sus miembros excepcionalmente dotados, daría nacimiento a una o varias más; así se conservaría, así se propagaría el impulso hasta el día en que un cambio profundo de las condiciones materiales impuestas a la humanidad por la naturaleza permitiría, por el lado espiritual, una transformación radical. Tal es el método que los grandes místicos han seguido. Por necesidad, y porque no podían hacer más, gastaron, sobre todo en fundar

conventos u órdenes religiosas, su energía excedente. Por el momento no tenían que mirar más lejos. El impulso de amor que les llevaba a elevar la humanidad hasta Dios y a acabar la creación divina no podía realizarse, en su opinión, más que con la ayuda de Dios, cuyos instrumentos eran. Todo su esfuerzo por tanto debería concentrarse en una tarea muy grande, muy difícil, pero limitada. Vendrían otros esfuerzos, y otros les habrían precedido; todos serían convergentes, pues que Dios hacía con ellos una unidad.

M. R. 247-250

C) Conclusión

73. *Realidad del tiempo*

[...] La sucesión existe, tengo conciencia de ella, es un hecho. Cuando un proceso físico se realiza bajo mis ojos, no depende de mi percepción ni de mi inclinación acelerarlo o demorarlo. Lo que al físico le importa es el *número* de unidades de duración que el proceso necesita: no hay que inquietarse por las unidades mismas y por eso los sucesivos estados del mundo podrían ser desplegados de un solo golpe en el espacio sin que su ciencia cambiase y sin que cesase de hablar del tiempo.

Pero para nosotros, seres conscientes, son las unidades las que importan, porque no contamos extremidades de intervalo, sino que sentimos y vivimos los intervalos mismos. Ahora bien, tenemos conciencia de estos intervalos como de intervalos *determinados*. Vuelvo siempre a mi vaso de agua con azúcar: ¿por qué tengo que esperar a que el azúcar se derrita? Si la duración del fenómeno es relativa para el físico, dado que se reduce a indeterminado número de unidades de tiempo, y que esas unidades mismas son lo que se quiera, esta duración para mi conciencia es un absoluto, porque coincide con un cierto

grado de impaciencia que está rigurosamente determinado. ¿De dónde procede esa determinación? ¿Qué es lo que me obliga a esperar y a esperar durante una cierta extensión de duración psicológica que se impone, sobre la que nada puedo? ¿Si la sucesión, en tanto que distinta de la simple yuxtaposición, carece de eficacia sobre la que nada puedo? ¿Si la sucesión, en tanto que el universo desenvuelve sus estados sucesivos con una rapidez que, respecto a mi conciencia, es un verdadero absoluto? ¿Por qué con esa rapidez determinada y no con cualquier otra? ¿Por qué no con una rapidez infinita? ¿De dónde viene, en otras palabras, que no se dé todo de una sola vez, como en la banda cinematográfica? Cuanto más profundizo en este punto, tanto más me parece que si el futuro está condenado a suceder al *presente* en lugar de ser dado a su lado, se debe a que en el momento presente no se halla absolutamente determinado, y que si el tiempo ocupado por esta sucesión es algo distinto a un número, si hay, para la conciencia allí instalada, un valor y una realidad absolutas, se debe a que continuamente se crea algo nuevo, indudablemente no en tal o cual sistema artificialmente aislado, como un vaso de agua azucarada, sino en el todo concreto con el cual este sistema forma cuerpo, imprevisible y nuevo.

Esta duración puede no ser el hecho de la materia misma, sino la de la Vida que remonta su curso: los dos movimientos no por ello son menos solidarios uno del otro. La *duración del universo debe por tanto formar unidad con la amplitud de creación que en él puede encontrar lugar.*

E. C. 338-339

74. *La idea de creación*

El misterio esparcido por la existencia del universo proviene en gran parte, en efecto, de que queremos que la génesis se produzca de una vez, o bien de que toda materia sea eterna.

Se hable de creación o se postule una materia increada, en ambos casos es la totalidad del universo lo que se pone en cuestión. Profundizando esta actitud del espíritu encontraríamos [...] la idea común a los materialistas y a sus adversarios de que no hay duración realmente actuante y que el absoluto –materia o espíritu– no podría tener lugar en el tiempo concreto, en el tiempo que sabemos que es el tejido mismo de nuestra vida: de ahí resultaría que todo está dado de una por todas, y que es preciso postular como eterno bien la multiplicidad material misma, o bien el acto creador de esta multiplicidad, dado en bloque en la esencia divina. Una vez desarraigado este prejuicio, la idea de creación deviene más clara, porque se confunde con la de crecimiento. Pero entonces no tenemos que hablar del universo en su totalidad [...]

[...] Todo es oscuro en la idea de creación si se piensa en *cosas* que serían creadas y en una *cosa* que crea, como se hace generalmente, como el entendimiento no puede impedir hacer [...] Pero cosas y estados no son más que consideraciones de nuestro espíritu sobre el devenir. No hay cosas, no hay más que acciones. Más particularmente, si considero el mundo en que vivimos, encuentro que la evolución automática y rigurosamente determinada de ese todo bien ligado es la acción que se deshace, y que las formas imprevistas que en ella recorta la vida, formas capaces de prolongarse ellas mismas en movimientos imprevistos, representan la acción que se hace. Ahora bien, estoy en todo mi derecho a creer que los demás mundos son análogos al nuestro, que las cosas pasan allí de la misma manera. Y sé que se han constituido al mismo tiempo, puesto que la observación me muestra, hoy mismo incluso, nebulosas en vías de concentración. Aunque por todas partes se cumple la misma especie de acción, bien que se deshaga, bien que trate de rehacerse, expreso simplemente esta similitud probable cuando hablo de un centro del que los mundos brotarían como los cohetes de un inmenso ramillete –dado que, sin embargo, no considero ese centro una cosa, sino una

continuidad de surgimiento–. Así definido, Dios no es algo completamente hecho; es vida incesante, acción, libertad. La creación, así concebida, no es un misterio, la experimentamos en nosotros cuando actuamos libremente. Indudablemente resulta absurdo que cosas nuevas puedan añadirse a cosas que existen, puesto que la *cosa* resulta de una solidificación operada por nuestro entendimiento, y que nunca hay más cosas que aquellas que el entendimiento ha constituido. Hablar de cosas que se crean equivaldría, por tanto, a decir que el entendimiento se da más de lo que en realidad se da –afirmación contradictoria consigo misma, representación vacía y vana–. Pero que la acción crece al avanzar, que crea a medida que progresa, podemos comprobarlo cuando uno mismo se contempla actuando. Las cosas se constituyen por el corte instantáneo que el entendimiento practica, en un momento dado, en un flujo de este género, y lo que es misterioso cuando se comparan entre sí los cortes se torna claro cuando se refiere al flujo. Incluso, las modalidades de la acción creadora, en tanto ésta se prosigue en la organización de las formas vivas, se simplifican singularmente cuando se las considera desde este enfoque. Ante la complejidad de un organismo y la multitud casi infinita de análisis y de síntesis entrelazados que presupone, nuestro entendimiento retrocede desconcertado. Que el juego puro y simple de las fuerzas físicas y químicas pueda hacer esta maravilla, apenas podemos creerlo. Y si se trata de una ciencia profunda, ¿cómo comprender la influencia ejercida sobre la materia sin forma por esta forma sin materia? Pero la dificultad nace de que uno se representa estáticamente partículas materiales ya acabadas, yuxtapuestas unas a otras y, estáticamente también, una causa exterior que colocaría sobre ellas una organización sabia. En realidad, la vida es un movimiento, la materialidad es el movimiento inverso y cada uno de estos dos movimientos es simple, siendo la materia que forma un mundo un flujo indiviso, siendo también indivisa la vida que la atraviesa y que recorta en ella

los seres vivos. De estas dos corrientes, la segunda contraría a la primera, pero la primera obtiene, pese a todo, algo de la segunda: de ahí, de entre ellos, resulta un *modus vivendi,* que es precisamente la organización. Esta organización adquiere para nuestros sentidos y para nuestra inteligencia la forma de partes completamente exteriores a las partes en el tiempo y en el espacio. No solamente cerramos los ojos sobre la unidad del impulso que, atravesando las generaciones, vincula los individuos a los individuos, las especies a las especies y hace de la serie entera de los vivos una sola e inmensa ola que corre sobre la materia, sino que cada individuo mismo nos parece como un agregado, un agregado de moléculas y un agregado de hechos. La razón se hallaría en la estructura de nuestra inteligencia que está hecha para actuar desde el exterior sobre la materia y que no la alcanza sino practicando en el flujo de lo real cortes instantáneos, cada uno de los cuales se torna en su fijeza, indefinidamente descomponible. Al no percibir en un organismo más que partes exteriores a partes, el entendimiento sólo tiene que elegir entre dos sistemas de explicación: o mantener la organización complicada (y por ende infinitamente sabia) para una reunión fortuita, o referirla a la influencia incomprensible de una fuerza exterior que habría agrupado los elementos. Pero esta complicación es obra del entendimiento, y esa incomprensibilidad es también obra suya. Tratemos de ver, no ya con los ojos de la sola inteligencia, que no capta más que el todo hecho y que mira desde fuera, sino con el espíritu, es decir, con esa facultad de ver que es inmanente a la facultad de actuar y que en cierto modo brota de la torsión del querer sobre sí mismo. Todo se pondrá en movimiento y todo se resolverá en movimiento. Allí donde el entendimiento, ejerciéndose sobre la imagen supuesta fija de la acción en marcha, nos mostraba partes infinitamente múltiples y un orden infinitamente sabio, adivinaremos un proceso simple, una acción que se hace mediante una acción del mismo género que se deshace, algo como el camino que se

abre el último cohete del fuego de artificio entre los deshechos que caen de los cohetes apagados.

E. C. 241-242; 249-251

75. *Duración y libertad*

Es por tanto una psicología torpe, víctima del lenguaje, la que nos muestra el alma determinada por una simpatía, una aversión o un odio, por tantas otras fuerzas que pasan sobre ella. Estos sentimientos, siempre que hayan alcanzado una profundidad suficiente, representan cada uno al alma entera en el sentido de que todo el contenido del alma se refleja en cada uno de ellos. Decir que el alma se determina bajo la influencia de uno cualquiera de estos sentimientos equivale, pues, a reconocer que ella se determina a sí misma. El asociacionista reduce el yo a un agregado de hechos de conciencia, sensaciones, sentimientos e ideas. Pero si no ve en estos diversos estados nada más que lo que su nombre explica, si no retiene más que el aspecto impersonal, podrá yuxtaponerlos indefinidamente sin obtener otra cosa que un yo fantasma, la sombra del yo proyectándose en el espacio. Pero si, por el contrario, toma estos estados psicológicos con la coloración particular que revisten en una persona determinada y que viene a cada uno del reflejo de todos los demás, entonces no es necesario asociar varios hechos de conciencia para reconstituir la persona: está toda entera en uno solo de ellos, siempre que se lo sepa escoger. Y la manifestación exterior de este estado interno será precisamente lo que se denomina un acto libre, puesto que sólo el yo habrá sido el autor, puesto que expresará el yo todo entero. En este sentido, la libertad no presenta el carácter absoluto que el espiritualismo le presta a veces; admite grados. Porque es preciso que todos los estados de conciencia vengan a mezclarse a sus congéneres, como gotas de lluvia en el agua de un estanque. El yo, en tanto que percibe un espacio

homogéneo, presenta cierta superficie, y sobre esta superficie podrán formarse y flotar vegetaciones independientes. Así, una sugestión recibida en estado hipnótico no se incorpora a la masa de los hechos de conciencia; pero dotada de una vitalidad propia subsistirá a la persona cuando llegue su hora. Una cólera violenta suscitada por alguna circunstancia accidental, un vicio hereditario que emerge de golpe de las profundidades oscuras del organismo a la superficie de la conciencia, actuarán poco más o menos como una sugestión hipnótica. Al lado de estos términos independientes, encontraríamos series más complejas, cuyos elementos se penetran unos a otros, pero que nunca llegan a fundirse perfectamente ellos mismos en la masa compacta del yo. Tal es este conjunto de sentimientos y de ideas que nos vienen de una educación mal entendida, aquella que se dirige más hacia la memoria que hacia el juicio. Se forma aquí en el seno mismo del yo fundamental, un yo parásito que se apoyará continuamente sobre el otro. Muchos viven así, y mueren sin haber conocido la verdadera libertad. Pero la sugestión se tornará persuasión si el yo todo entero se la asimila; la pasión, incluso la pasión repentina, no presentaría el mismo carácter fatal si en ella se reflejase, como en la indignación de Alcestes, toda la historia de la persona; y la educación más autoritaria no suprimiría nada de nuestra libertad si sólo nos comunicase ideas y sentimientos capaces de impregnar el alma entera. Pues, en efecto, es del alma entera de donde emana la decisión libre; y el acto será tanto más libre cuanto más tienda a identificarse con el yo fundamental la serie dinámica a la que se refiere.

D. I. 124-126

76. *Vida y libertad*

Conciencia y materialidad se presentan, por tanto, como formas de existencia radicalmente diferentes, e incluso antagónicas, que adoptan un *modus vivendi* y se arreglan, bien o

mal, entre sí. La materia es necesidad; la conciencia es libertad; pero aunque una a otra se opongan, la vida encuentra modo de reconciliarlas. Es que la vida es precisamente la libertad insertándose en la necesidad y tornándola en su provecho. Sería imposible si el determinismo al que obedece la materia no pudiese relajar su rigor. Pero suponed que en ciertos momentos, en ciertos puntos, la materia ofrece cierta elasticidad: ahí se instalará la conciencia. Se instalará ahí empequeñeciéndose completamente; luego, una vez en su sitio, se dilatará, redondeará su parte y terminará por obtener todo, porque dispone del tiempo y porque la cantidad de indeterminación más ligera, al sumarse indefinidamente a ella, dará toda la libertad que se quiera. Pero vamos a encontrar esta misma conclusión en nuevas líneas de hechos, que nos la presentarán con mayor rigor.

En efecto, si buscamos cómo un cuerpo vivo se apaña para ejecutar los movimientos, encontramos que su método es siempre el mismo. Consiste en utilizar ciertas sustancias que podrían denominarse explosivas y que, como la pólvora de cañón, no aguardan más que una chispa para explotar. Quiero hablar de los alimentos, más particularmente de las sustancias ternarias: hidratos de carbono y grasas. Una suma considerable de energía potencial se halla allí, dispuesta a convertirse en movimiento. Esta energía ha sido lenta, gradualmente tomada al sol por las plantas; y el animal que se alimenta con una planta, o con un animal que se ha alimentado de una planta, etc., se limita simplemente a pasar a su cuerpo un explosivo que la vida ha fabricado almacenando energía solar. Cuando realiza un movimiento, lo que hace es liberar la energía así aprisionada; para ello no tiene más que tocar un resorte, oprimir el gatillo de una pistola sin frotamiento, apelar a la chispa: el explosivo estalla y el movimiento se cumple en la dirección escogida. Si los primeros seres vivos oscilaron entre la vida vegetal y la vida animal, fue porque la vida, en sus inicios, se encargaba a un tiempo de fabricar el

explosivo y de utilizarlo para los movimientos. A medida que vegetales y animales se diferenciaban, la vida se escindía en dos reinos, separando así una de otra las dos funciones primitivamente reunidas. Aquí se preocupaba más de fabricar el explosivo, allí de hacerlo explotar. Pero se considere el principio o el término de su evolución, siempre la vida en su conjunto es un doble trabajo de acumulación gradual y de gasto brusco; para ella se trata de obtener que la materia, mediante una operación lenta y difícil, almacene una energía de poder, que se tornará, de un solo golpe, energía de movimiento. Ahora bien, ¿cómo procedería de otro modo una causa libre, incapaz de romper la necesidad a la que la materia está sometida, capaz sin embargo de doblegarla, y que con la pequeñísima influencia de que dispone sobre la materia querría obtener de ella, en una dirección cada vez mejor escogida, movimientos más poderosos cada vez? Se comportaría precisamente de este modo. Trataría de no tener que hacer otra cosa que mover un resorte o proporcionar una chispa, utilizar instantáneamente una energía que la materia habría acumulado durante todo el tiempo que hubiera sido necesario.

E. S. 13-15

77. *Memoria y libertad*

Al tiempo que nuestra percepción actual, y por así decir, instantánea realiza esta división de la materia en objetos independientes, nuestra memoria solidifica en cualidades sensibles el curso continuo de las cosas. Prolonga el pasado en el presente, porque nuestra acción dispondrá del futuro en la proporción exacta en que nuestra percepción, acrecida por la memoria, haya contratado el pasado. Responder a una acción sufrida por una reacción inmediata que ajusta el ritmo y se continúa en la misma dirección, estar en el presente, y en

un presente que comienza sin cesar: he ahí la ley fundamental de la materia: en esto consiste la *necesidad.* Si hay acciones *libres* o al menos parcialmente indeterminadas, no pueden pertenecer más que a los seres capaces de fijar, de vez en cuando, el futuro sobre el que su propio futuro se aplica, de solidificarlo en momentos distintos, de condenar así la materia y, al asimilársela, de dirigirla en movimientos de reacción que pasarán a través de las mallas de la necesidad natural. La tensión más o menos alta de su duración que en el fondo expresa su mayor o menor intensidad de vida, determina así la fuerza de concentración de su percepción y el grado de su libertad. La independencia de su acción sobre la materia ambiente se afirma cada vez mejor a medida que se desprenden más del ritmo por el que esta materia transcurre. De suerte que las cualidades sensibles, tales como se representan en nuestra percepción doble de memoria, son los momentos sucesivos obtenidos por la solidificación de lo real. Pero para distinguir estos momentos, y también para religarlos juntos por un hilo común a nuestra existencia ya las de las cosas, no es preciso imaginar un esquema abstracto de la sucesión en general, un medio homogéneo e indiferente que sea al paso de la materia, en el sentido de su longitud lo que el espacio es en el sentido de la anchura: en esto consiste el tiempo homogéneo. Espacio homogéneo y tiempo homogéneo no son por tanto ni propiedades de las cosas, ni condiciones esenciales de nuestra facultad de conocerlas; expresan, en una forma abstracta, el doble trabajo de solidificación y de división que hacemos sufrir a la continuidad móvil de lo real para asegurarnos los puntos de apoyo, para fijar los centros de operación, para introducir, en fin, cambios verdaderos; son los esquemas de nuestra acción sobre la materia.

M. M. 236-237

Bibliografía

Obras de Henri Bergson

Essai sur les données inmédiates de la conscience, París, PUF, 1889. [Edición española, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia,* Salamanca, Sígueme, 1999.]

Quid Aristoteles de loco senserit, París, 1889. [Tesis doctoral, traducida al francés por R. Mossé-Bastide como *L'idée de lieu chez Aristote* y publicada en *Les études bergsoniennes,* vol. 2, París, Albin Michel, 1949.]

Matière et mémoire: Essay sur la relation du corps à l'esprit, París, PUF, 1896.

Le rire, París, F. Alcan, 1900. [Edición española, *La risa,* Valencia, Prometeo, 1971 y Madrid, Espasa-Calpe, 1986.]

Introduction à la métaphysique, París, PUF, 1903.

L'evolution créatrice, París, PUF, 1907. [Edición española, *La evolución creadora,* Madrid, Espasa-Calpe, 1985.]

L'énergie spirituelle, París, PUF, 1919. [Edición española, *La energía espiritual,* Madrid, Espasa-Calpe, 1982.]

Durée et simultanéite, París, PUF, 1922. [2.ª edición con tres apéndices, París, 1923.]

Les deux sources de la morale et de la religion, París, PUF, 1932. [Edición española, *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* Madrid, Tecnos, 1996.]

La pensée et le mouvant, París, PUF, 1934. [Edición española, *El pensamiento y lo moviente,* Madrid, Espasa-Calpe, 1976.]
Écrits et paroles, edición de R. M. Mossé-Bastide, 3 vols., París, PUF, 1957-1959.
Oeuvres, Édition du centenaire, París, 1959. Introducción por H. Gohuier, con notas por A. Robinet. [Edición española, *Obras escogidas,* Madrid, Aguilar, 1963.]
Leçons de psychologie et de metaphysique. Clermont-Ferrand 1887-1888, París, PUF, 1990.
Leçons d'esthétique y *Leçons de morale, psychologie et métaphysique,* París, PUF, 1992.
Course de Bergson sur la philosophie grecque, París, PUF, 2000.

Bibliografía sobre Bergson

Benda, J., *Sur le succès du bergsonisme,* París, Mercure de France, 1914.
Copleston, F. C., *Historia de la filosofía,* vol. 9, Barcelona, Ariel, 1982.
Chacón Fuertes, P., *Bergson,* Madrid, Cincel, 1988.
Deleuze, G., *Le bergsonisme,* París, PUF, 1996.
García-Morente, M., *La filosofía de Henri Bergson,* Madrid, Espasa-Calpe, 1972.
Gouhier, H. G., *Bergson dans l'histoire de la penseé occidentale,* París, Vrin, 1989.
Izuzquiza, I., *Henri Bergson: la arquitectura del deseo,* Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1986.
Jankélevitch, V., *Henri Bergson,* París, PUF, 1999 [1933].
Kolakowski, L., *Bergson,* Londres, Oxford University Press, 1985.
Lacey, A. R., *Bergson,* Londres, Routledge, 1989.
Levesque, G., *Bergson: vida y muerte del hombre y de Dios,* Barcelona, Herder, 1974.
Maritain, J., *De Bergson a Santo Tomás de Aquino. Ensayos de metafísica y moral,* Buenos Aires, Biblioteca Argentina de Filosofía, Club de Lectores, 1983.
Muñoz-Alonso, G., *Bergson 1859-1941,* Madrid, Ediciones del Orto, 1996.
Philonenko, A., *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse,* París, Cerf, 1992.

RUSSELL, B., capítulo XXVIII en *Historia de la filosofía occidental*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984.

Procedencia de los textos de esta antología:

Las iniciales que figuran al final de cada uno de los textos antologizados refieren a los siguientes libros y ediciones.

D. I. (Données inmédiates, 39 ed.).
E. C. (L'évolution créatrice, 52 ed.).
E. S. (L'energie spirituelle, 58 ed.).
M. M. (Matière et mémoire, 54 ed.).
M. R. (Les deux sources, 76 ed.).
P. M. (La pensée et le mouvant, 31 ed.).
R. (Le rire, 97 ed.).

Índice

Vida y obra de Henri Bergson 7

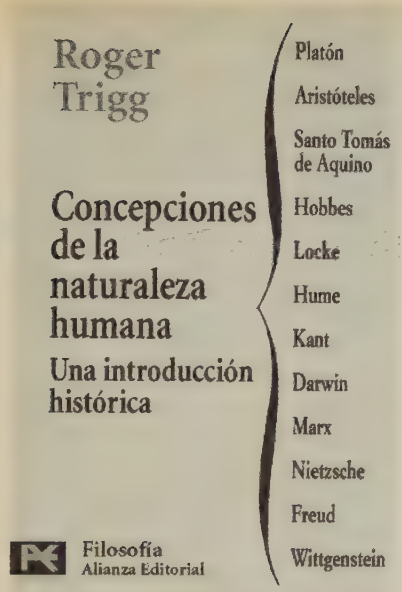
I. La duración y el método 13
A) Naturaleza de la duración 13
B) Caracteres de la duración 22
C) La intuición como método 29
D) Ciencia y Filosofía 46

II. La memoria o los grados coexistentes de la duración 55
A) Principios de la memoria 55
B) Psicología de la memoria 67
C) Papel del cuerpo 76

III. La vida o la diferenciación de la duración 97
A) El movimiento de la vida 97
B) Vida y materia 117

IV. Condición humana y filosofía 135
A) La filosofía 135
B) La condición humana y su superación 150
C) Conclusión 164

Bibliografía 175



Roger Trigg

Concepciones de la naturaleza humana

Una introducción histórica

H 4424

Si hay un común denominador entre todos los hombres tanto a lo largo del tiempo como a través del espacio y las culturas es, sin duda, una esencial coincidencia de impulsos, aspiraciones y lo que llamamos, en definitiva, naturaleza humana. Con un alarde de claridad y síntesis, ROGER TRIGG aborda en este libro las distintas CONCEPCIONES DE LA NATURALEZA HUMANA alumbradas por doce pensadores que han marcado de forma indeleble la trayectoria intelectual del mundo occidental, y de rechazo el de la sociedad en que vivimos, desde Platón hasta Wittgenstein, pasando por Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Hobbes, Locke, Hume, Kant, Darwin, Marx, Nietzsche, Freud, cuya aparente diversidad de intereses inmediatos –filosofía, teología, biología, psicología, política– no empañó para nada la globalidad del resultado de sus reflexiones, impregnadas todas ellas de carácter filosófico.

Xavier Zubiri

Cinco lecciones de metafísica

H 4436

La filosofía –escribió XAVIER ZUBIRI (1898-1983)– adopta estructuras muy diversas y puede ser entendida como forma de vida, como doctrina de la vida o como conocimiento. CINCO LECCIONES DE FILOSOFÍA muestra la idea estructural y el objeto formal sobre el que recae ese modo de conocimiento en la obra de cinco pensadores: el ente, para Aristóteles; el objeto fenoménico, para Kant; el hecho científico, para Comte; el dato inmediato de la conciencia, para Bergson; la esencia pura de la conciencia, para Husserl. Si bien estos filósofos no dicen lo mismo, hablan de lo mismo, tanto por su objeto como por la índole de su conocimiento.

Carlos Gómez (ed.)

Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX

H 4438

Los problemas de la Filosofía Moral contemporánea son presentados en este volumen a través de DOCE TEXTOS FUNDAMENTALES DE LA ÉTICA DEL SIGLO XX, encuadrados en sus principales tendencias: la filosofía analítica (G. E. Moore, L. Wittgenstein), la corriente fenomenológico-existencialista (M. Scheler, J.-P. Sartre), los marxismos (E. Bloch, J. Habermas), la polémica entre liberales y comunitaristas (J. Rawls, Ch. Taylor), las aportaciones de la hermenéutica y la postmodernidad (P. Ricoeur, M. Foucault), y las llevadas a cabo en lengua española (J. L. L. Aranguren, J. Muguerza). Traducidos algunos de ellos por primera vez al castellano y ofrecidos en muchos casos en su integridad, estos textos –contextualizados y analizados en el estudio preliminar de Carlos Gómez– recogen los planteamientos básicos de sus autores, haciendo de esta recopilación un excelente instrumento y una introducción inmejorable para conocer los temas cardinales de la reflexión ética de nuestro tiempo.

3464452 *

Dotado de un estilo agudo y penetrante que llegó a valerle el Premio Nobel de Literatura en 1927, HENRI BERGSON (1859-1941) es uno de los filósofos fundamentales del siglo XX. Sus concepciones teóricas descansan sobre la idea central de que la experiencia se manifiesta bajo dos aspectos diferentes: de una parte, en forma de hechos situados en el espacio, cuyo estudio constituye el dominio propio de la ciencia; de otra, como intuición de la pura duración, cuyo método es la filosofía. Que su influencia sigue viva, incluso fuera de esos dominios, lo prueba que el autor de esta antología no sea otro que GILLES DELEUZE, uno de los más originales, sugerentes y heterodoxos pensadores franceses contemporáneos. MEMORIA Y VIDA ordena los textos más significativos en torno a los temas esenciales de su filosofía: la naturaleza y caracteres de la duración, la intuición metódica, la necesidad de una nueva metafísica, la memoria, el impulso vital, la vida y la materia, la risa, la filosofía de la moral y de la religión, etc.

ISBN 84-206-5672-0
9 788420 656724

El libro de bolsillo
Humanidades
Filosofía

P8-CUO-673